

السنة الثانية - العدد الخامس - شتاء ٢٠٠٦ م - ١٤٢٦ هـ

ملف العدد

اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي (٢)

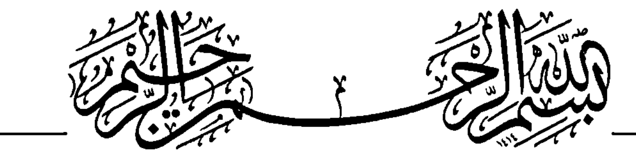




فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة
العدد الخامس، السنة الثانية، شتاء 2006م، 1426هـ

البطاقة وشروط النشر

- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى ـ فقط ـ بترجمة النتاج الفكري الإيراني إلى القارئ العربي.
- ترحب المجلّة بمساهمات الباحثين الإيرانيين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراث، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.
- ما تنشره المجلة لا يعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

لبنان ـ بيروت ـ ص . ب : ٣٢٧ / ٢٥

◻ المراسلات

لبنان ـ بيروت ـ ص . ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الالكتروني : info@nosos.net

◻ وكلاء التوزيع

- دار الولاء للنشر والتوزيع ، لبنان ـ بيروت ـ حارة حريك ـ شارع دكاش ـ سنتر فضل الله ، هاتف : ٦٨٩٤٩٦ / ٩٦١٣+ ، دار الغدير للنشر والتوزيع ، حارة حريك ، بجوار مسجد الحسنين
- مملكة البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع. ص.ب: ٣١١١٠، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣+) فاكس: ١٧٥٩٦٩٠٩ (٩٧٣+)
- العراق، دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتنبّي، تلفاكس: ٤١٥٤٥٦١(٩٦٤١+) دار العارف للمطبوعات ، النجف الاشرف هاتف : ٠٠٩٦٤٣٣٣٧٠٦٣٦
- الامارات العربية المتحدة ، دار الحكمة ، دبي : هاتف ٢٦٦٥٣٩٤
- المغرب : الشركة الشريفية للتوزيع والصحف (سوشبريس) الدار البيضاء ، ملتقى زنقتي رحال بن أحمد وسان سانس ، هاتف : ٠٢٢٤٠٠٢٢٣
- الأردن ، شركة وكاة التوزيع الأردنية ، عمان ، تلاع العلي ، شارع خليل السالم ، هاتف : ٥٣٥٨٨٥٥ فاكس : ٥٧٨٦٠٣٣
- إيران، ، مؤسسة ام القرى ، قم، هاتف: ٧٧٣٥٦٤٦ (٩٨٢٥١+) ، مكتبة الهاشمي ، قم ، كزرخان
- بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، Chalton Street 88 London NW١ ١HJ . United Kingdom . Tel: (+4420) 73834037

محتـويات العدد

العدد الخامس. شتاء ٢٠٠٦م ١٤٢٦هـ

دراسات :

قراءات :

* * *

الفكر الديني بين العقل الفلسفي والعقل النصي

حيدر حب الله

للفلسفة والدراسات العقلية عموماً دور بيّن في تكوين عقل الإنسان وطريقة تفكيره، ولا نستطيع إلاّ أن نسمّي ذلك: عقلاً فلسفياً، له خصائصه وسماته وآلياته في التعاطي مع العلوم والفنون.

١ ـ انطلاقاً من ذلك نجد الدرس الفلسفيّ ـ بالمعنى العام للفلسفة، أيّ فلسفة كانت ـ ضرورةً استثنائية للمعاهد الدينية والحوزات العلمية؛ لأنّ هذا الدرس يساعد على تنشيط الفكر، وينضج من تصوّرات العقل الديني عن العالم والإنسان والحياة، وقد لاحظنا ـ بالتجربة الدينية ـ كيف ظهرت بعض النتائج السلبية في الفترات التي غاب فيها هذا الدرس عن الحواضر العلمية الدينية، ليحلّ مكانه أحد درسين هما: الدرس الصوفي، والدرس النصّي.

ونقصد بالدرس الصوفي النزعات الصوفية غير المرشّدة بوعي منطقي، فعندما حظرت الفلسفة في العصر الصفوي مثلاً أو في بعض فتراته على الأقلّ، ونفي صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) إلى خارج المدينة العلمية، ليعيش فترةً في قريةٍ نائية، كانت التيارات الصوفية وحركة الدروشة تضرب في العمق المجتمعَ الإيراني، بل وتهز العاصمة الصفوية نفسها (إصفهان)، لتخيف الفقهاء وغيرهم.

ونقصد بالدرس النصّي شيوع ظاهرة الدوران حول الموروث في عملية استهلاك له، دون ضخّه بحياة جديدة، فتكثر الشروح والحواشي والتعليقات والمختصرات، وتتصارع المدارس على تفسير هذه الكلمة لهذا العالِم أو ذاك، وليس في تصارعها هذا ضيراً، بل الضير في استهلاك طاقاتها في هذا التصارع حتى النفس الأخير، فيدخل العقل والفكر مدارات مغلقة ويدور في حلقة مقفلة.

٢ ـ من هنا، تتجاذب العقل الديني ـ عادةً ـ تيارات عدّة أبرزها: التيار العقلاني الفلسفي، والتيار التراثي النصّي، ولا نعني بالعقلاني سلب العقل عن النصيّة الدينية، والعياذ بالله، بل سلب محوريته عنها، وفرق كبير بين الأمرين.

ولابدّ لنا من رصد أبرز المعالم الفاصلة ـ منهجياً ومعرفياً فقط ـ بين هذين التيارين، كي تتحدّد أمام الإنسان المعالم ليختار سبيله، على ضوء ما ترشده إليه الأدلّة والحجج بينه وبين الله تعالى.

٣ ـ يسعى العقل الفلسفي لفهم العالم والمعرفة و.. فهماً مباشراً، بمعنى الانطلاق من المعطيات التي يكوّنها بنفسه للوصول إلى هذا الفهم، ولهذا نجده معتزاً بجهوده واثقاً من نفسه وقناعاته فاهماً ما توصّل إليه، أما العقل النصي فلا يسعى لفهم العالم على هذه الطريقة بل عبر وسيط، وهو النص نفسه، فهو يجهد لفهم رأي الآخر عبر تحليل نصوص، أكان هذا الآخر هو الله تعالى أو النبي ﷺ أو غيرهما، فالثقة بصاحب النص (على أساس مفهوم العصمة مثلاً)، ولنسمّه (الناصّ) هي التي تمنحه الثقة بتصوّراته عن الكون والحياة.

٤ ـ وانطلاقاً من العنصر السابق البالغ الأهمية تنفتح أمام العقل النصي مساحة جديدة من المجهول؛ لأنك عندما تبني تصوّراتك عن العالم على أساس الثقة هذه، فهذا يعني أنك مستعدّ لتبنّي تصوّرات عن العالم لم تفهمها بمعطياتك الذهنية وإنما حصلت عليها بمعطيات غيرك، وانطلاقاً من قناعتك بهذا الغير ـ وهي قناعة لم تنشأ من فراغ بل نشأت من براهين أقمتها تبرّر الوثوق به ـ صدّقت هذا التصوّر أو ذاك، دون أن تنتجه بنفسك.

من هنا، يغدو العلم بمضمون النص ومحتواه، بمعنى عدم الوصول المباشر إليه، أساساً في بعض الأحيان لدى العقل النصيّ، أما العقل الفلسفي فهو على النقيض من ذلك، إذ بسعيه لتكوين قناعاته من نفسه لا يسمح بالمجال لعدم العلم لصياغة تصوّره عن العالم، بل هذا التصوّر ينشأ عنده من المعلومات التي عرفها عن العالم، ولا تساهم المعلومات المجهولة لديه في بناء التصوّر، بل تساهم في نقصانه، فالعقل النصّي لا

ينزعج من هذا «اللاعلم»، بل يكمل بناء منظومته المعرفية اعتماداً عل الناصّ، فيما لا يمكن للعقل الفلسفي، إكمال البناء دون توصّل مباشر للمعرفة.

إذن، فالعقل النصي يشيد تصوّراته عن العالم في ظلّ مبدأين: أحدهما الثقة بالناصّ وثانيهما: الجانب غير المفهوم ولا المعقلن من العالم، ولا تضادّ بين هذين المبدأين، أما العقل الفلسفي فيشيد تصوّراته على مبدأ واحد هو المعلوم الذي توصّل إليه لا غير، ومن هنا لم يكن للتعبّد والتعبديات مجال عنده، على خلاف العقل النصي الذي يستسيغ وبدرجة عالية مقولة التعبد بقول الغير حتى مع الجهل دون أن يرى في ذلك أية منقصة.

٥ . واستتباعاً لما سبق، يغدو اندفاع العقل النصي قائماً على الثقة واللامعقول عنده، على خلاف العقل الفلسفي الذي يندفع على أساس المعقول والذات، ولهذا يتراءى من بعيد أن الفكر النصّي فكر غير عقلاني، ونحن لا نحكم في هذا الموضوع هنا، لكننا نحلّل هذه الصورة، إذ سببها ما أشرنا إليه.

٦ . ونعلم جميعاً أن هذا النص الذي تدور حوله حركة العقل النصي كانت في الزمان والمكان، وهذه الزمكانية فيه بالنسبة لنا اليوم ماضوية، بمعنى أن نصّ القرآن مثلاً أو نصّ التوراة نصّ جاء في الماضي، ولحظة صدوره تعود إلى زمن بعيد.

إن الدوران حول النص الديني الصادر في الماضي سيفضي تلقائياً إلى انشداد غير عادي لما مضى، وحيث يمثل النص الديني الأصلي قمّة التطوّر المعرفي في العقل النصي، فهذا يعني ـ غالباً ـ أنه كلّما تحرّكنا نحو الحاضر كلّما ابتعدنا عن المصدر الأصلي، وهذا ما يفسح المجال لبناء صورة انحدارية عن الصيرورة التاريخية للإنسانية، فالأقرب لعصر النص أقرب إلى المثال والنموذج، فيما الأبعد على خلافه، أو لا أقلّ على شكٍ من أمره، حتى أنك لا تكاد تستطيع القول: إن هذا المتدين المعاصر خيرٌ من ذلك الصحابي (العادي)، وكأن في هذا القول خطأ.

أما العقل الفلسفي، فيرى ـ عادةً ـ أن الحال في تطوّر، لأن بناءاته قائمة على المعرفة، ومرور الزمان يساعد في التراكم المعرفي، مما يمنح العقل تحسّناً في أموره.

لكن على أيّة حال، تغدو المثالية الماضوية في العقل النصي سبباً أحياناً لرغبة جامحة في الاستنساخ الحرفي، لهذا نجد نحواً من التماهي مع الماضي حتى في شكلانيات الأمور، ونمط الحياة، وأسلوب العيش، إيماناً صادقاً بأن في ذلك مقاربة للأنموذج الأعلى، ومن هنا بالضبط تخرج بعض ظواهر السلفية والحرفية أحياناً، فنجد ركوداً في الحياة، وجموداً في صورتها، وخوفاً من التغيير، وقلقاً من حصول تبدّلات.

وعلى العكس من ذلك العقل الفلسفي الذي نجده أحياناً مندفعاً بشره للتغيير، والتحوّل، والصيرورة ونحو ذلك، حتى كأنه ينكر ـ أحياناً ـ القديم لقِدَمه ويأخذ بالجديد لجدته، وكأن قِدَم فكرةٍ يُبطل مفعولها، أو كأن المفاهيم تبلى جميعها بمرور الأيام.

٧ ـ وأرغب في التركيز هنا على نقطة حسّاسة، وهي أن الأمل في استحضار الماضي والعيش في كنفه على الدوام في العقل النصي، يجعل هذا العقل ـ أحياناً ـ يعيش الماضي ويتفاعل معه، ويحياه بروحه وعقله وقلبه ولسانه ولحمه ودمه، فقضايا الماضي هي الروح والمصدر، وما يحصل أحياناً أن يؤدي هذا الاستغراق في العيش إلى حصول تمثل للماضي؛ فيحيا الإنسان وكأنه في عمق الأحداث الماضية، مما يثير فيه الغضب تارةً، والبكاء أخرى، والمحبة ثالثة، و.. وهذا ما يساعد على انفعال العقل النصي المتواصل إزاء أحداث الماضي وكأنها تحصل اليوم، فيرغب في الانتقام ممن أساء في الماضي، ويحب إكرام من أحسن فيه.

وتتطوّر هذه الحالة في بعض الأحايين لتحدث تصادماً في العصر، وطائفية وخصاماً، فيما طرفا الخصام اليوم ليس بينهما شيء مثلاً، إنما الشيء كان بين أطراف الماضي وتياراته.

أما العقل الفلسفي، فقد يفرط أحياناً فيوقع القطيعة مع الماضي، وينسحب منه، ويتركه، فتنبتر أوصال الاستمرارية الحضارية، وتحصل بعض ظواهر الارتماء في أحضان الآخر الحضاري.

٨ ـ من هذا كلّه نجد الاختلاف الكبير بين نمطي التفكير هذين، لكن السؤال: ألا يمكن إزالة سلبيات التيارين للحصول على صورة جديدة؟ هل يمكن الجمع بين العقلين؟ كيف؟ هل فرز المساحات وإيلاء كل مساحة لطرف هو الحل؟ فنقول: تصوّرات العالم للعقل الفلسفي فيما التكاليف والحياة والحقوق للعقل النصي، كما راجت هذه النزعة كثيراً؟ هل يصحّ وضع أولويات وتقدّم وتأخر في علاقة العقلين مع بعضهما؟ وكيف يمكن التوصّل إلى حلّ هنا؟

ولا نقصد بالحلّ مشروع مصالحة توفيقية على الطريقة السياسية، يتنازل فيها كل طرف للوصول إلى حلّ دون أن يقوم الحلّ على معطيات معرفية ومنطقية جادة تضمن بمنطقيّتها ديمومتها وسلامتها في الاستمرار والمستقبل، ولهذا لا نهدف في مشاريع المصالحة هنا حلولاً مؤقتة، أو عابرة، بل حلول جذرية تعطي العقل والنص دورهما دون أحكام مسبقة مسقطة سلفاً، تعيق الإنتاج المعرفي الجديد.

لكن مع هذا، ورغم كلّ الدعوات العلمية لمعالجة هذا الموضوع المشكل والمساهمات الفكرية في هذا المضمار، إلاّ أنه يمكن تناول الإفراط والتفريط في الطرفين معاً؛ لممارسة نقد مركّز لهما، أي الإفراط والتفريط، بغية الحدّ من ظواهرهما التي لا تشرعنها الاتجاهات نفسها، فأن يغرق طلاب العلوم الدينية في الموروث، وينظروا بعين الاحتقار لكلّ منتجٍ جديد، ويتطلّعوا بسخرية لما يرفد الغربُ أو الإنسان المعاصر المعرفة الدينية من معطيات، وكأن المعاهد الدينية والحوزات العلمية هي الممثل الوحيد وإلى الأبد للمعرفة الدينية، لا يُحاد عن منتجاتها قيد أنملة مهما تغيّرت المعرفة أو تطوّرت مناهج التفكير.. هذا كلّه إفراط في النصية ومرجعية التراث المتبقي، يمكن نقده حتى على أساس الموروث نفسه، أي نقداً داخلياً صامتاً.

وهكذا الحال مع الاتجاهات الفكرية المعاصرة، فقد تكون أحياناً أشدّ قسوةً في سخريتها وتقزيمها للطرف الآخر، وكأن التراث أضحوكة أو مهزلة يمكن تجاوزه ببساطةٍ لأمّة أنتج تراثها حضارةً عريقة، وكأن نقاط الضعف في الموروث أو وجود بعض الثغرات فيه حجة كافية لتجاوزه بقسوة، انطلاقاً من مرجعية العقل، إن هذه الطريقة من التفكير يمكن نقدها حتى وفق الأسس الداخلية للتيار العقلي،

ويمكن إبراز نقاط ضعفها من زاوية معرفية مغايرة لزوايا النص والموروث.

من هنا، ندعو ـ ويفترض ـ كلّ طرف من الطرفين، لا لتجاوز أوّلياته وأوالياته ونمط تفكيره، بل لممارسة نقد الظواهر المتطرفة الناتجة عن طريقة التفكير التي يتبعها، فلكل منهج عثرات أو فلنقل: نتائج خاطئة تظهر عبر الزمن، عند أنصاره وموظّفيه، لكن بإمكان هذا المنهج، وبممارسة نقد داخلي هادئ، إعادة بناء نفسه وتطهيرها من أخطاء تطبيقه هنا أو هناك، وبذلك نصل إلى الحدّ الأدنى من التقارب أو الحلّ بين نزعتي: العقل والنص.

لعلّ في هذه الدعوة الكلمة السواء، التي تهيء لإعادة تواشج التيارين، عبر منطلقات معترف بها لديهما معاً، إن شاء الله تعالى.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾.

ندوة: علم الكلام الإسلامي، ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين
القسم الثاني

د. ملكيان، د. لغنهاوزن، د. أعواني، الشيخ جعفر السبحاني، د. داوري (*)

ترجمة: حيدر حب الله

المنهج الكلامي ووظائف المتكلم

• ما هو المنهج الكلامي؟ وهل يُستفاد في علم الكلام من المنهج العقلي الفلسفي، والتجربي العلمي، والنقلي التاريخي أم أن بعضها فقط هو المستخدم في هذا العلم؟ ولماذا؟

سبحاني: المبدأ الأولي هو الاستفادة من العقل، فالمتكلّم راغب في توظيفه والانتفاع به، لكن كان الغرض ـ على الدوام ـ ذا دورٍ رئيس في تعيين المنهج، وكان غرض علم الكلام الدفاع عن الدين، لذا فقد يستفيد ـ أحياناً ـ من التجربة، بل قد لا يجدُ بُدّاً في أحيانٍ أخرى من الرجوع إلى التاريخ والأخذ منه، مثل بحث الإمامة، حيث

(*) د. مصطفى ملكيان أستاذ جامعي بارز، وأحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران، يحمل نـزعةً إيمانية لا تركّز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية مع الله، له نقد على نظرية القبض والبسط للدكتور سروش، وهو مترجم عن اللغات الأجنبية، أما الدكتور محمد لغنهاوزن، فهو باحث أمريكي مسلم، وأستاذ في جامعة الإمام الخميني في إيران، أما الدكتور غلام رضا أعواني فهو أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، وكانت له حوارات عدّة مع المستشرق هنري كوربان، وأما الشيخ جعفر السبحاني فهو من أبرز علماء الكلام المعاصرين في إيران، وصاحب مؤلفات كثيرة جداً، وأما الدكتور رضا داوري فهو أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، ورئيس مجمع العلوم الإيرانية..

لا يمكن إثبات مقولاتها بالعقل وحده، اللهم إلاّ المبدأ العام، ومن الواضح أن تاريخ الإمامة والسقيفة إنما يستندان إلى التجربة والتاريخ، لكن مع ذلك يتحدّد ذلك بدائرته الخاصّة.

ملكيان: نظراً لوجود الأنواع الثلاثة من القضايا في النصوص الدينية المقدّسة، وهي القضايا التجربية، والقضايا العقلية الفلسفية، والقضايا النقلية والتاريخية، فإن المتكلّم الذي تقوم وظيفته على الدفاع عن الدين سيستخدم ـ بل يجب عليه ذلك ـ المناهج الثلاثة وتلقائياً، وهي: المنهج التجربي، والعقلي، والتاريخي.

فمثلاً، جاءت في القرآن الكريم جملة قضايا تجربية مثل: ﴿وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِن مَّاءٍ﴾ النور: ٤٥، و﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ﴾ الحجر: ٣٢، كما جاءت مجموعة قضايا عقلية فلسفية، من قبيل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ الأنبياء: ٢٢؛ و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلا وَجْهَهُ﴾ القصص: ٨٨، وجاءت قضايا نقلية تاريخية، من نوع: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بِضْعِ سِنِينَ﴾ الروم: ٢ ـ ٤.

فالمتكلّم الذي يقف على منصّة الدفاع عن صوابية القضايا الدينية وحقانيتها يلزمه معرفة مناهج العلوم التجريبية، والعقلية، والفلسفية، والنقلية، والتاريخية، ثم استخدامها في عمله وتوظيفها.

لغنهاوزن: هدف علم الكلام في التراث الإسلامي، كما في الكلام الفلسفي أو اللاهوت العقلي في الغرب، هو تدوين نظام عقلاني، وخلق انسجام منطقي بين القضايا الدينية، فيما تفهم فلسفة الدين عادةً أنها على ارتباط بأساسيات وكلّيات المدّعيات المسيحية التي يشاركها فيها كلّ من الإسلام واليهودية، وربما ينظر في بعض الأوقات لبعض القضايا الجزئية على أنها جزء من فلسفة الدين، مثل الدفاع عن مقولة التثليث المسيحي، رغم أن الأنسب بمثل هذا النوع من الموضوعات أن يدرج ضمن مباحث الكلام الفلسفي.

والمنهج السائد في معطيات الكلام الفلسفي واللاهوت العقلي ـ كما هو ظاهرٌ منهما ـ هو المنهج الفلسفي العقلي، فعندما ينشغل المتكلّمون بتكوين نظام كلامي منسجم ومنظم فإن ما نفهمه من صفة «منظم» إنما هو ذاك التناغم العقلاني الواقع ما

بين القضايا الداخلة في دائرة البحث والعمل. وعندما نطالع علم الكلام ندرك أن ثمة مناهج متشابهة قد تمّ توظيفها، فلكي يجري إثبات ادعاءٍ مفروض تُقام مجموعة من البراهين، كما تخضع الملاحظات المسجّلة عليها للدرس والملاحظة، وتدوّن الأجوبة، فيما تشاد ـ في الوقت عينه ـ براهين أخرى لصالح الطرف الآخر، فيقوم المتكلّم بنقدها أيضاً.

أما المتكلّمون المسيحيون فينشغلون ـ في الأعم الأغلب ـ بتأليف نتاجات كلامية لا يمكن حسابها على الكلام الفلسفي، ومن باب المثال أذكر علاقتهم الشديدة بدارسة الأهمية الأخلاقية للتعاليم المختلفة، أو رغبتهم بنقد نظرية فلسفية خاصة انطلاقاً من مضمونها الأخلاقي، وهو ما يسمّونه الكلام الأخلاقي.

نعم، لا يصحّ أن نعتبر الفرق بين الكلام الأخلاقي والكلام العقلي كامناً في عدم توظيف المتكلّم الأخلاقي المناهج العقلانية، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ يشيد هذا المتكلّم أدلّةً وبراهين لإثبات وجهة نظره أيضاً، كما يسجّل ملاحظات ناقدة على وجهات نظر الآخرين، إلاّ أن هدفه ليس عرض نظام عقلاني للعقديات، بل رصد جوانبها الأخلاقية فحسب.

من ناحية أخرى، لا يعني انشغال المتكلّم العقلي ـ بشكل أساسي ـ بخلق انسجام عقلاني داخل مجموعة من المفاهيم والتعاليم أنه لا علاقة لعمله إطلاقاً بالمناهج التاريخية والتجربية، فقبل كل شيء تُستنبط تلك التعاليم التي يهدف المتكلّم الدفاع عنها من التراث التاريخي عادةً، فالذي يريد بلورة لاهوت عقلاني للتشيّع عليه أن يكون مطلعاً على البيانات الرئيسية التي جاءت على لسان الأئمة المعصومين.

الجانب الآخر الذي يتصل بعلاقة المنهج التاريخي بعمل المتكلّم العقلي هو أن على هذا المتكلّم رصد التحوّلات التاريخية لكل مفهوم ديني مع نقده، فلكي نفهم السبب في تركيز أحد المتكلّمين على دليل خاص، علينا أن ندرس الادعاءات المقابلة التي كان يواجهها، وفي سياق الأرضيات التاريخية المختلفة من الممكن أن نطّلع على وجود آراء مضادة للبداهة العقلية، بحيث إن ادعاءً ربما يراه متكلّم بديهياً فيما يراه

الآخر موضع جدل ومناقشة.

بل حتى المعطيات التجريبية من شأنها الارتباط باللاهوت العقلي، فقد مرّ عهد كانوا يتصوّرون فيه أن مدارات الكواكب السيارة يجب أن تكون دائريةً، لأن الحركة الدائرية أكمل الحركات، من هنا كانوا يحسبون السيارات واحدةً من أوائل المخلوقات الإلهية، ولذا اعتقدوا أن ذلك يفرض دائرية حركتها، وهو ما كشفت التجربة فيما بعد عن خطئه.

فالذي كان يحصل أن مجموعة من الادعاءات كانت تقدّم بوصفها عملاً عقلياً، فيما لا يمكن ـ بأيّ وجهٍ من الوجوه ـ إثباتها على أساس العقل، من هنا، ففهم دائرة الفعل العقلي ونطاق نشاطات العقل فهماً أفضل وأكمل يُلزم الإنسان الاطلاعَ على نتائج المعطيات التجريبية، ودون ذلك يظلّ الخطر قائماً في أن يناقض معطى عقلي من هذا النوع يبدو لنا واضحاً، أفضلَ تفسير متوفر للمعطيات التجريبية.

وعليه، فحتى لو قبلنا بالعلاقة القائمة بين العلوم التجريبية والتاريخية مع اللاهوت العقلي، فلا يعني ذلك أن المنهج الرئيس في الكلام الفلسفي وعلم الكلام مغاير للمنهج العقلي.

داوري: المنهج الذي يقوم عليه علم الكلام منذ بدو تكوّنه هو المنهج الجدلي، إلا أن المتكلّمين المتأخرين ـ لا سيما منهم البروتستانت ـ وظفوا مناهج وصفية تقريرية وبيانية، وكان مقصدهم الرئيس من ذلك تحديد علاقة الإنسان بالدين، وما هو الذي يفهمه منه أو يأخذه؟

وطبقاً لهذا الوضع الجديد يتلاشى من البين كلياً التقسيم المعروف لعلم الكلام إلى كلامٍ عقلي وآخر نقلي، على أساس أنه لابد أولاً من معرفة النقل وفهمه، لكن ذلك لم يعد مناسباً لوضع العصر، ففي زماننا لم يعد الإنسان مبالياً كثيراً بالبحوث العقلية، ولا مبدياً حساسية واهتماماً بالنقل، وهذا ما يجبر المتكلّم على الانشغال بالفهوم الإنسانية، ليرى هل يمكن التوصل إلى تكوين لغةٍ تقع موقع الرضا في أسماع الناس؟

وخلافاً لما يتصوّر، لا يغدو الناس متديّنين عبر المنطق، كما لا يعرضون عن

الدين بسبب المنطق أو العلم، من هنا يلزم تحصيل الأنس بالكلمات الدينية، حتى يحصل استنطاق للكتاب الديني في موضوعٍ ما، لنرى ما يقوله الكتاب نفسه، لا أن نقوم بتطويعه وفرض الأفكار عليه.

إن هذه هي وظيفة المتكلّم في فهم عصره وزمانه، أن يكتشف السبيل التاريخي للوصول إلى الدين، وإلاّ فإن تطبيق الأحكام الفرعية على متطلّبات العصر والزمان وإصدار فتاوى متناسبة مع ذلك أمر يعود شأنه إلى الفقيه، وليس من وظائف المتكلّم، فالمتكلّم لا يطابق الدين مع علوم عصره ومعطياته، إنما يكتشف في علوم العصر وعي الناس وعقلها وفهمها لا ليتكلّم على وفقها، بل ليعرف ما هي الزوائد الموجودة في فهمنا والتي نبغي استبعادها؟ وهنا، تبدو للعقل والنقل والتاريخ أدوار ووظائف.

● **كم هي مراحل عمل المتكلّم؟ هل توافقون على تقسيمها إلى ثلاث: «درس معالم النظام العقدي» و «شرح هذا النظام وبسط البيان فيه» و «الدفاع عنه أمام مخالفيه»؟ ولماذا؟**

سبحاني: يتأثر هذا السؤال بما فعله الغربيون، فلمتكلّمهم مثل هذه المراحل الثلاث؛ ذلك أن العقيدة المسيحية لم تكن عقيدةً واضحة، الأمر الذي دفع علماء الكلام المسيحي لاكتشاف هذه العقيدة أولاً، ثم شرحها وبيانها، ثم الدفاع عنها في المرحلة الثالثة، إلاّ أن الوضع كان مختلفاً تماماً في الإسلام، لذا فلا معنى لهذه الخطوات عند المتكلّم الإسلامي، فما شأن هذا المتكلّم بكشف العقيدة ثم بيانها ثم الدفاع عنها! فمن اليوم الأول للإسلام كانت العقيدة الإسلامية قد بيّنت بوضوح في القرآن الكريم، والسنّة الشريفة، وفي نهج البلاغة وأحاديث أمير المؤمنين عليه السلام.

● **فعلى من تقع إذاً مسؤولية تفسير هذه النصوص؟**

سبحاني: الفعل التفسيري متعلّق في قسم منها بالقرآن ونهج البلاغة، لهذا نحن نرى أن المتكلّم معنيّ ـ بالدرجة الأولى ـ بالدفاع عن المعتقد الإسلامي، نعم إن

كلامكم هذا يغدو صائباً عندما نطبقه على التجربة السلفية في الإسلام، فالسلفية السنّية عمدت ـ أولاً ـ إلى تنظيم بناء العقائد، كما فعل أحمد بن حنبل في كتاب السنّة، وأبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة، لقد كتب السلفيون نظاماً كاملاً للعقائد الإسلامية، ثم شرحوه وبيّنوه، ثم ـ بعد ذلك ـ هبّوا للدفاع عنه.

وواقع الأمر، أن السلفية السنّية حيث لم تعتمد منهج المتكلّمين الشيعة، اضطرّت للمرور بالخطوات الثلاث المذكورة، كما كانت الحال مع المتكلّمين المسيحيين، أما المتكلّمون الشيعة فكان الوضع مختلفاً عندهم، فقد أخذوا عقائدهم ـ منذ البداية ـ من النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام وسائر الأئمة الأطهار عليهم السلام وقد اتضحت هذه العقائد عندهم منذ القرن الأول الهجري، نعم الكلّيات العقدية لا الجزئيات.

حاولوا الآن مراجعة كتاب الإبانة للأشعري أو كتاب مقالات الإسلاميين له، تجدون أنه قد ذكرت فيه سلسلة من العقائد السنّية كل واحدةٍ منها ردّ وتفنيد للمذهب الآخر، وكأن العقائد الإسلامية إنما نشأت في ثنايا الردود والنقوض المتبادلة، وهذا عيب يُعاب عليه الإسلام، فمن المفترض أخذ العقائد الإسلامية من القرآن والأئمة ونهج البلاغة، ولا يمنع ذلك من الشروع ـ فيما بعد ـ بتنظيم بناء عقدي متكامل، تماماً كما فعل الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، فلا إشكال في هذا التنظيم عندما يهدف تفهيم الآخرين، دون أن يعني ذلك أن فقدانه يدخل عقائدنا في ظلمات العتمة والإبهام والضبابية، كما كانت الحال مع المسيحية والسلفية والأشعرية.

داوري: على المتكلم المعاصر ـ أولاً ـ أن يدرس علاقتنا بالدين، ولماذا غدا هذا الدين مهمّشاً في الحياة العصرية والحديثة؟ وهل يمكن ـ من الأساس ـ إيجاد متدين في مثل هذا الزمان أم لابد من صنع عالم جديد مختلف؟

من الممكن أن يشعر المعتقدون بالدين بالزهو والسعادة في عمليات الإثبات العقدي والجدل الكلامي ـ ردّاً وإثباتاً ـ كما هو المتداول، إلاّ أن ذلك لا يترك تأثيراً على حال الدين اليوم، سيما مع ذاك العقل الآتي من القرن الثامن عشر الميلادي، والذي غدا محوراً للأشياء جميعها، إذ لا يمكن بهذا العقل الوصول إلى حقائق الدين

أو الدفاع عنها، ذلك أنه غدا ـ في جوهره وذاته ـ مقابلاً للنقل، ولهذا لم يعد سهلاً أو ميسوراً بناء نظام عقدي معه.

نعم، لقد جرى ـ فيما سبق في علم الكلام ـ تنظيم بناء عقدي، بل قدّم مشروحاً ومبسوطاً من جانب المتكلمين، لكن السؤال هو: ألم يهجر في عصرنا ذاك النظام العقدي ويُمنى بالانزواء والعزلة؟ وإذا حصل ذلك فلماذا؟ ربما يلزم إعادة فهم هذا النظام وفقاً لصورةٍ جديدة.

ملكيان: يمكن جعل عمل المتكلّم على مراحل هي:

أ ـ فهم معاني الألفاظ الواردة في النصوص الدينية والمذهبية ومفاهيمها مع بيانها وشرحها، مثل: الإيمان، العلم، الغيب والشهود، التوبة، الموت والحياة، الرجوع إلى الله.

ب ـ كشف النظام العقدي الديني والمذهبي، ثم عرضه وتقديمه للآخر.

ج ـ شرح هذا النظام، بمعنى إثبات معقوليته.

د ـ الدفاع عنه أمام نقّاده والمعترضين عليه.

لغنهاوزن: الإشكال المسجّل على عمل المتكلّم لا يتناول المناهج المذكورة أعلاه، وإن أمكن أن يضمّ إليه انتقاد النظريات المنافسة، إلاّ أنه لا بد من الالتفات إلى أن الأعمال التي ننجزها في المراحل اللاحقة قد تترك تأثيرات على المراحل السابقة، فمثلاً: إذا عجز شخص عن الدفاع بشكل جيد عن سلسلة الانتقادات المسجّلة على نظامه العقدي وفكره الكلامي، فإن عليه أن يعيد النظر في بُنية هذا النظام وترتيبه ونظمه، فما أكثر ما نتوصّل ـ وبسبب الملاحظات النقدية الجديدة ـ إلى أننا لو قمنا بإعادة هيكلة منظوماتنا العقدية لأمكن لنا تقديم أجوبة على تلك الانتقادات.

وبناءً عليه، فهناك تأثيرات متبادلة ودائمة لفعل المتكلّم في المراحل الثلاث المشار إليها، فبدل أن نشبّه عمل المتكلّم بعمل البنّاء ربما يكون من الأفضل تشبيهه بالمُصارع، إذ عليه أن يتخذ وضعاً، ثم يحمل على منافسه، وفي الوقت عينه يطالَب بالدفاع عن نفسه أمام هجمات الخصم، إلاّ أنه لا ينجز كلّ مرة هذه الأعمال الثلاثة،

فإن ردّة فعله على الهجوم الذي يحمله عليه منافسه قد تلزمه بتغيير وضعه، كما وتترك أثراً على حملته المضادّة عليه، وهذا نوع من النظام الحراكي الحيوي.

وهذا ما يحوز على أهمية فائقة؛ إذ إن هذا اللون من السير الحيوي التحوّلي يعمل إزاء أيّ نوع من الفعل العقلاني، فإذا أردنا الدفاع عن نظرية فيزيائية فعلينا ـ بدايةً ـ أن ننظم نظريتنا، ثم نثبت صحّتها، ثم ندافع عنها أمام انتقادات الآخرين، لنكشف ـ عبر ذلك ـ عن تقدمها على النظريات المنافسة، ومنذ بداية هذا العمل وحتى نهايته علينا أن نعرف أنه من الضروري إعادة النظر في الصورة الأولى التي وضعناها للنظرية، والامتياز هو أن النظرية الفيزيائية تدخل في دائرة المعطيات التجريبية، أما الكلام أو اللاهوت فإنه يتحرّك ضمن الضوابط التي يقدّمها الوحي الإلهي.

جدوائية الدفاع العقلاني عن الدين ـــــ

• ما هو الدليل الذي تملكونه على أن الدفاع العقلانيّ عن الدين سوف يكون ـ في نهاية المطاف ـ في نفع الدين نفسه؟

ملكيان: إذا كان المراد من «الدفاع العقلاني عن الدين» إثبات حقانية القضايا الدينية والمذهبية، ذاك الإثبات الذي يقصدونه في علمي المنطق والرياضيات، فلا شك في أنه لم يحصل ـ حتى الآن ـ مثل هذا النوع من الدفاع بحيث يشمل تمام المقولات الدينية، بل إنه لم يستوعب أكثريتها الساحقة أيضاً حتى نتحدّث عن نفعيته أو عدمها، أما إذا كان المقصود الحديث عن وجه رجحان الاعتقاد بالمقولات الدينية والمذهبية، بأن ندلل ـ مثلاً ـ على أنه لماذا كان الاعتقاد بهذا المقول الديني أو ذاك أرجح من الاعتقاد بنقيضه أو من تعليق الأمر وعدم إصدار حكمٍ فيه، فلا ريب في أن هذا النوع من الدفاع سيعود بالنفع الأكيد على الدين نفسه، ذلك أننا ـ نحن البشر ـ مركبون تركيباً نفسياً يقضي بسلوك مثل هذا الطريق، بأن ندلّل على أنّ الإقرار بقضيةٍ ما أرجح من الأخذ بضدّها أو حتى السكوت عنها، ولا شك في أن بيان وجه الرجحان لقضية دينيةٍ ما رهين بنوعية تلك القضية من حيث انتماؤها إلى المنهج التجريبي أو الفلسفي أو التاريخي.

داوري: كما رأيتم، لم أتحدث عن الدفاع البرهاني عن الدين، وهل أن هذا

الدفاع ينفع الدين أو يضرّه؟ والذي أعلمه أنه ما دام علم الكلام لازماً وموجوداً ما دام من الضروري استخدام منطق الدفاع عن الدين، فإذا طالبتَ متكلّماً: لماذا انشغلت بعلم الكلام؟ وماذا ينفع هذا العلم؟ فإن هذا السؤال سيدفعه إلى ممارسةٍ فلسفية؛ ذلك أنك أقحمته وادي فلسفة علم الكلام، ومع ذلك يمكنه أن يقول لك: كان ذلك منّي بغية إثبات الدين برهانياً، وإذا كنت برهانياً تشيد علومك على البرهان، فلماذا لا تأخذ به في إثباته لقضايا الدين؟! هل تعتقد مثلي أن البشر اليوم لا يعتمدون على يقينات المنطق، فإذا كان كذلك لزم أن نغيّر كتبنا الدراسية الدينية من رأس؛ لأنها ولدت في إطار كلامي، لا أقلّ من ضرورة تغيير لغة نصفها في الحدّ الأدنى.

لغنهاوزن: يعدّ العقل مرشداً لتقويم المعتقدات جميعها، إننا نوظفه لتجنب الأخطاء المتوقع حصولها في سياق انسجام العمل والتجربة، والسؤال: أليس هناك من فائدةٍ ترتجى من وراء الدين إذا ما آمن به الناس إيماناً غير عقلاني؟

يُشكِل أغلب أنصار النزعة الإيمانية بأن استخدام المناهج العقلية في المعتقدات الدينية أمر مضرّ وغير صحيح، إلاّ أن هذا الادعاء قائم على فهمٍ خاص للعقل يحدّه في إطار منهاج العلوم التجربية والرياضية، والحال أن العقل ـ منذ الأوّل وحتى الآن ـ ظلّ يكتسب معنى أكثر سعةً وجامعيةً، بحيث يستوعب هذه المناهج المشار إليها مع الكثير من الأمور الأخرى.

ربما يدّعى أحياناً أن العقل جاف تحليلي جامد، فيما الأجوبة التي تنفع الدين يجب أن تكون فياضة حراكية غضّةً نضرة ومثيرة، إلاّ أننا نجد هنا ـ أيضاً ـ أن المنتقدين الذين يسجلون مثل هذا الاعتراض يحملون ـ سلفاً ـ تصوّراً محدوداً قصير النظر، ذلك أن الدين جامع كافٍ يعطي مجالاً لكلّ من التقويمات التحليلية والظواهر الإيمانية الجيّاشة، وإنكار منافع هذين الأمرين أو أحدهما سوف يؤدي إلى تلقي الدين ضربةً مهلكة، إن الإيمان الديني الفاقد للحرارة والهياج لا يمكنه أن يدفع المؤمنين للإيثار والتضحية، كما أن الدين القائم ـ فقط ـ على المشاعر والأشواق والاندفاعات النفسية بحيث لا يسمح للعقل بالنفوذ إليه سوف يقع ـ بسرعة ـ عرضةً للأحاسيس والعواطف، وأحياناً لألوان التعصّب والعصبية، فينحطّ أمره ويتسافل.

إن الدفاع العقلاني عن كلّ واحدة من المعتقدات الدينية المثيرة للدراسة أمر مفيد ونافع؛ ذلك أننا نكوّن فهمنا للدين ونكتسبه عبر الدفاع العقلاني عنه، وهذا الدفاع يستلزم دراسة وملاحظة العلاقات المتبادلة المنطقية بين معتقداتنا، من حيث ما تحويه، ومن حيث ما يسجّل عليها من ملاحظات نقدية، أليس البقاء في الجهل في مسائل من هذا النوع يعني عدم احترام الساحة الإلهية المقدّسة؟! ألا تستدعي الحركة الإلهية حمدنا وشكرنا على موهبة العقل العظيمة التي منحنا إيّاها؟! إذا كان دفاعنا العقلاني عن المعتقدات الدينية مصاحباً لتأملات عميقة في العقل نفسه ـ بالمعنى الذي يقصده الحكماء والعرفاء ـ فإن بإمكاننا نيل الحكمة.

نعم، يمكن أن يكون الدفاع العقلاني عن الدين، كأيّ جهد بشريّ آخر، ممزوجاً بحساسية وبصيرة في حال أو مضحكاً مخجلاً بدائياً في حالٍ أخرى.

فإذا ما كان على صورة تمرينٍ محض للتحليل المفرط ولتعريف المصطلحات العلمية فإنه ـ في هذه الحالة ـ لن يكون في نفع الدين، بل سيلحق الضرر به أيضاً، حتى لو لم ننسب التقصير هنا إلى العقل نفسه، بل نسبناه إلى توظيفه واستخدامه.

سبحاني: للدين مرحلتان، يمكن للعقل في إحداهما فهمه وإدراكه، فالدين مطابق ـ بالتأكيد ـ للفطرة والخلقة، وإذا ما تمكّن العقل من مطابقة الدين مع الفطرة كان ذلك إنجازاً حسناً ورائعاً، ومن الواضح أنه لا يبدي أحد جهوزية للتكلّم في أمرٍ مخالفٍ لفطرته، وإذا ما صدر منه ذلك فإنه يكون مجرّد لقلقة لسان لا غير، وعليه فالعقلانية تصبّ في مصلحة الدين إلى ذلك الحدّ الذي تحكي فيه عن الفطرة.

أما عقلنة الدين ـ كما فعله المعتزلة ـ بمعنى وضع الدين بتمامه داخل الإطار العقلي، بحث لو خالف هذا الدين العقلَ في موقف من المواقف أو موضع من المواضع لزم رميه جانباً.. فلن تصبّ في صالح الدين، فما يُقال من: «إن دين الله لا يُصاب بالعقول» أو «إن السنّة إذا قيست محق الدين» مؤشر على وجود مواضع لا يتسنى للعقل النفوذ إليها، فنحن غير قادرين على تبرير تمام الأحكام عقلياً، فما أكثر ما يبرهن العقل الناقص على شيء ثم يثبت فيما بعد خلافه.

من هنا، نرى أنه من الضروري تبنّي نظرية التبعيض في عقلنة الدين ووضعه

ضمن إطار عقلي، فالمقدار الذي يحمل بُعداً عقلانياً، مطابقٌ للفطرة، وقائم على الحسن والقبح، على خلاف الحال فيما يقوم على بُعد إلهامي أو وحياني.

• يبدو أنه منذ ظهور فلسفة كانط وحتى عصرنا الحاضر برز سؤال يضع علامة استفهام كبيرة على قدرة العقل على أن يغدو سبيلاً لإثبات القضايا الميتافيزيقية، من هنا لم يعد حسناً ممارسة دفاع عقلاني، بل إنه سوف ينجرّ إلى الهزيمة، ذلك أن القضايا العقلية والميتافيزيقية جدلية الطرفين، بمعنى أنها قابلة لإقامة الدليل عليها من كلّ طرف، كما أنها تقبل إقامة الدليل على نفيها كذلك، ما هو رأيكم في هذا المضمار؟

سبحاني: كان كانط معتقداً بأن الدين غير قابل للإثبات، فإذا كان المقصود تلك القضايا والمفروضات القبلية التي يفرضها العقل فإننا نقول بالتفصيل؛ فإن قسماً من الدين يمكن تعقّله وصيرورته عقلانياً، وهو ما يرجع إلى الأصول، أو بعض ما في الفروع مما يرجع إلى تلك الأصول نفسها كالوفاء بالعهد والعمل بالاتفاف، واحترام الوالدين و.. أما بقية ما في الدين مثل: لماذا جعلت الزكاة في أربعة وعشرين مثقالاً، لا ثلاثة وعشرين، فإننا غير قادرين على إدراكها.

أما ما يخصّ نظرية كانط التي ينظر إليها الآخرون بوصفها نظرية واقعية، فنحن نراها نظريةً سوفسطائية؛ حيث إنه لا يرى الإدراكات مطابقةً للواقع، ذلك أن الذهن فُرضت له مفروضات قبلية عنده، وهي عشرة مفروضات، يراها كانط أطراً مصنوعة سلفاً، بمعنى أن أي شيء تأخذه من الخارج فإنه سوف يتقولب داخل هذه الأطر المفروضة، ولن يكون ـ قهراً ـ حاكياً عن الخارج.

هل هناك فلسفة إسلامية؟!

• هل تعتقدون بوجود شيء اسمه «الفلسفة الإسلامية»؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هو فرقها عن «الكلام الإسلامي»؟ وهل يعدّ الافتراض المسبق القاضي بوجود «فلسفة إسلامية» نوعاً من القول بأن لكلّ دين انسجاماً مع نظام فلسفي محدّد؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف يمكن الدفاع عن ذلك؟ وما هو الدليل

على صحّته؟

داوري: أسئلة هامة، أما عن القسم الأول منها فأجيب: إذا كان مرادكم من الفلسفة الإسلامية، فلسفة المسلمين، تلك الفلسفة المطابقة تماماً للإسلام، فإنني لا أعتقد بفلسفةٍ كهذه، أما الفلسفة التي عرفها العالم الإسلامي، وهي الفلسفة التي يجب علينا أن نميّزها تماماً عن الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة، فهي فلسفة تنتمي إلى العالم الإسلامي وتتناسب معه.

أما قولكم: «وهل يعدّ الافتراض المسبق القاضي بوجود فلسفة إسلامية نوعاً من القول بأن لكلّ دينٍ انسجاماً مع نظام فلسفي محدّد؟»

فإن الجواب عنه يكون بالإيجاب عندما تكون الفلسفة من لوازم الدين، فيما الأمر ليس كذلك، فالدين في حدّ نفسه لا يحتاج إلى الفلسفة، كما أنها مستقلّة عنه تمام الاستقلال، وعليه فما هو المانع الذي يمنع عن ظهور فلسفة متناسبة مع مقتضيات العالم الإسلامي، فقد ظهرت في العالم البوذي والشنتوي فلسفات متوافقة مع الديانة البوذية..، وبعبارة أخرى، إذا اعتبر شخص أن أمثال الفارابي وابن سينا والسهروردي ونصير الدين الطوسي والمير داماد والملا صدرا فلاسفةً إسلاميين فلا يلزم من قوله انحصار كلّ دين في انسجامه مع نظام فلسفي محدّد.

إن الفلسفة التي ندعوها بالفلسفة الإسلامية ذهبت في القرون الوسطى إلى أوروبا، وخضعت أمّهات موضوعاتها لدراسات مركّزة من جانب فلاسفة الحقبة القروسطية ومتكلّميها، وكان لها تأثير على قيامة الفلسفة وبُنيتها هناك، تلك الفلسفة التي يدعونها بالفلسفة المسيحية، نعم ثمة من لا يوافق على إطلاق تسمية الفلسفة المسيحية عليها، ويرى ذلك غير صائب، إلاّ أن بحثهم مركّز على أنه هل هناك معنى لفلسفةٍ إسلامية أو مسيحية؟ وبتعبير أعم: هل هناك معنى لفلسفة دينية؟

من وجهة نظري، أعتقد بوجود فلسفة إسلامية، بمعنى الفلسفة التي ظهرت في العالم الإسلامي ولم تكن تكراراً أو تقليداً للفلسفة اليونانية، لكن هل هذه الفلسفة هي الفلسفة العالية الرفيعة للإسلام أم لا؟ فهذا بحث آخر.

سبحاني: إذا كان المراد من الفلسفة ما يقال عن حمل شخص ما لأيديولوجيا

خاصة، ما يلبث أن يشرحها فيما بعد عن طريق الفلسفة، كما لو فرضنا لماركس رؤيةً أو تصوّراً ما ثم قام بتفسيره فلسفياً... إذا كان هذا هو المراد فليس عندنا فلسفة إسلامية؛ ذلك أننا لا نرى أن القرآن والنبي أتيا بدينٍ ثم عقدنا نحن ـ أتباع هذا الدين ـ جلسات فيما بيننا لوضع فلسفةٍ لتبيينه وعرضه.

ما زلت أذكر تلك الأيام التي أسّس فيها أحد الأحزاب، وبدأ عمله، حيث عقدت نخبه جلسات لكتابة فلسفته.. وهذا معناه أنهم كوّنوا ادعاءات ما، ثم اتجهوا نحو الدليل عليها، وإذا كانت الحال كذلك، بمعنى أن الفلسفة الإسلامية تتجه نحو البرهنة على ادعاء فُرض سلفاً، فليس هناك من فلسفةٍ إسلامية أساساً.

أما إذا كان المراد مجموعةً من القضايا التي اكتشفها علماء الإسلام أثناء بحثهم العلمي، أو قاموا بتكميلها، فيمكن حينئذٍ القول بوجود فلسفة إسلامية.

● لكن معنى هذا وجود فلسفة للمسلمين لا للإسلام!!

سبحاني: نعم، لكن بمعنى الإسلام الذي كشف الحركة الجوهرية، نعم، هنا تغدو فلسفة إسلامية، أما إذا كانت بالمعنى الأوّل فلا أوافق على تسميتها بالإسلامية، وإننا لنتجنّب أن يدّعي شخص مدعيات ما ثم يسير نحو البرهنة عليها، ومن التلقائي حينئذٍ أن يكون لكلّ شخص أيديولوجيا خاصّة به يقوم بفلسفتها فيما بعد.

● بناءً عليه، أنتم لا تعتقدون بأن للإسلام نظاماً أو بنية فلسفية خاصّة.

سبحاني: نعم، ليس للإسلام بنية فلسفية أو جهاز فلسفي خاص به، إنما عنده مجموعة من المسائل التي يعود بعضها إلى فترة ما قبل الإسلام، مثل برهان الحركة الأرسطي، والذي تمت الاستفادة منه لإثبات وجود الصانع تعالى، تماماً كما نستفيد من أفكار العلماء الآخرين، فكم يمكن أن تظهر مكتشفات جديدة اليوم سرعان ما يستفيد منها الإسلام والمسلمون!

لغنهاوزن: الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي الموروثان عن البحث

والتحقيق، شهدا تحوّلات هامة طوال التاريخ الفكري والعقلاني للمجتمعات الإسلامية، إن وجود أيّ واحدٍ منهما لا يفرض افتراضاً مسبقاً يقضي بوجود نظام فلسفي أو كلامي خاص هو الذي ينسجم الإسلام معه أو حتى التشيّع، بل لا يصحّ القول بأن الدين ـ أيّ دين ـ ينسجم ـ فقط وفقط ـ مع نظام فلسفي محدّد، ذلك أنه وعلى امتداد التاريخ الديني العام كانت هناك موروثات فلسفية وكلامية، في الوقت الذي شهدت الحياة الدينية فيه اختلافاً في الرؤى الفلسفية والكلامية بيّناً.

ومع وجود بعض التداخل ما بين الفلسفة والكلام، وكون «الوجود» هو المحور الرئيس الذي تدور عليه الفلسفة الإسلامية لابن سينا، والسهروردي، وصدر المتألهين، إلاّ أن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم سعوا لابتكار أنظمة فلسفية تنسجم مع العقائد الإسلامية، كي يغنوا هذه العقائد ومضمونها، ويقدّموا لها تفسيراً عقلانياً.

في المقابل، يقع علم الكلام ـ بشكل أساس ـ على تماس مع عمليات تنظيم المفاهيم والتعاليم والدفاع عنها، من هنا يقع التعارض بين الفلسفات الدينية والنظم الكلامية كذلك، وإنما بتطوّر العلمان عبر الصياغات العقلانية والحلول المنطقية التي يقدّمانها لرفع أشكال الاختلاف بينهما، وهذا ما لا يصدق على خصوص الفلسفة والكلام، إنما يسري أيضاً إلى تمام العلوم الدينية؛ ذلك أن الجهود العقلانية الإنسانية برمتها إنما تحظى بخطواتٍ نحو الأمام عبر المصادمات والاختلافات التي تقع بينها، مما يدفعها لتقديم حلول ومقترحات ترفع الأزمة وتحلّ المعضل العالق.

وترتبط نوعية الأسئلة الواردة في السؤال أعلاه بموقف الإسلام وما يحويه، من المعطيات التجريبية والإنسانية، لا سيما الفلسفة، ذلك أن بإمكان مثل هذه الموضوعات المثارة أن تغدو بنفسها موضوعاً لدراسة ما نسميه: الفلسفة الإسلامية، ففلسفة الإسلام تمتاز ـ بوضوح ـ عن الفلسفة الإسلامية، ذلك أن المصطلح الأخير يطلق على الموروث الفلسفي الذي نما وتكامل على يد المفكّرين الإسلاميين، مثل السهروردي، وصدر المتألهين، والحكيم السبزواري، أما فلسفة الإسلام فهي دراسة لرؤية الإسلام الفلسفية ومضامينه.

وهكذا تمتاز فلسفة الإسلام عن علم الكلام المعنيّ بتنظيم وبلورة التعاليم

الإسلامية والدفاع العقلاني عنها، فهذه الفلسفة لا تعنى بتعاليم الدين والدفاع عنها، بل تنشغل في استنباط الفروع الفلسفية وحدودها.

ملكيان: إذا كان المقصود بالفلسفة الإسلامية مجموعة الآراء والنظريات الفلسفية المطروحة للتداول مما كان أصحابها من المسلمين، فلا ريب في وجود فلسفةٍ إسلامية، لكن:

أولاً: هذه الفلسفة تعني ـ أيضاً ـ وجود منطق إسلامي، ورياضيات إسلامية، وجغرافيا إسلامية، وتدوين رحلات إسلامية، وشعر إسلامي، ونثر إسلامي و..

ثانياً: إن هذه المجموعات لا تملك أيّة قداسة أو صواب لانتسابها للإسلام، حتى يدّعى أنه لا يصحّ مخالفتها أو أبعاضها وأضلاعها، هذا فضلاً عن أنها لا تتمتع ـ في حدّ نفسها ـ بانسجام داخلي، حيث ينفي بعض أجزائها البعض الآخر.

أما إذا قصد بالفلسفة الإسلامية تلك الجهود من النفي والإثبات، والأخذ والردّ التي تقوم ـ في بعضها ـ على الاعتماد على النص القرآني أو على السنّة، فلا بدّ من القول بأن هذه الفلسفة، وطبقاً لتعريف الفلسفة نفسها، ليست بفلسفةٍ حقيقة؛ ذلك أن المراد من الفلسفة علم لا يتّبع فيه سوى البرهان، كما لا تؤخذ الآراء والنظريات أو تردّ إلاّ عبر سبيل الاستدلال البرهاني، تماماً كالمنطق والرياضيات، أما إذا كان المقصود تلك الفلسفة التي تقع في خدمة الدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية للمسلمين، فإن أقلّ ما يُقال بشأنها: أنها ليست سوى الكلام الإسلامي عينه، وفي الحدّ الأدنى، هي القسم العقلي من علم الكلام، لا شيئاً آخر منفصلاً عنه.

نعم، ثمة احتمال رابع يمكن تصوّره، ولإيضاحه نقول: يمكن دراسة أيّ موجود أو ظاهرة عبر المنهج العقلي والبرهاني، ومعنى ذلك أنه يتسنّى لنا تناول أيّ قضية تناولاً برهانياً، لكن حيث كان عمر الإنسان وطاقاته محدودة، كان لزاماً عليه ممارسة انتقاء للموضوعات، لكي ينشغل بهذا البعض ويذر الباقي، وهنا إذا قام فيلسوف ما ـ وهو يمارس انتقاءه هذا ـ بالرجوع إلى الآيات والروايات، أي أنه انتقى الموضوعات التي سوف يسقط عليها الفعل البرهاني من القرآن والحديث ليدرسها ويخرج بنتائج حولها، نفياً أو إثباتاً، ففي هذه الحالة ستكون الجهود العقلية لهذا

الفيلسوف مركّزةً على ملفات قرآنية وحديثية، مما يعني أن القرآن والحديث قد لعبا دوراً في تحريك هذا الفيلسوف نحو جهة محدّدة، مما جعل موضوعات فلسفته ومحاورها إسلاميةً، هنا: هل يمكن وفق ذلك تبلور علم نسميه بالفلسفة الإسلامية؟

ثمة أمران هنا:

الأول: لايستلزم أخذ صورة المسألة من الكتاب والسنّة أن تكون حلولها معترفاً بها من جانب الكتاب والسنّة نفسيهما، ولذلك من الممكن ظهور فلسفة إسلامية، بالمعنى الرابع، تكون موافقةً للتعاليم الإسلامية، كما من الممكن ظهورها مخالفةً لها، وعلى أية حال فلا معنى لاكتساب هذه الفلسفة صحةً أو قداسة من مجرّد نسبتها إلى الإسلام، بعيداً عن أن أحداً لا يبرّر ولا يصوّب تسمية فلسفةٍ ما بالإسلامية مع كونها مخالفةً لتعاليم الإسلام.

الثاني: إذا أردنا اعتبار ما نتج منذ عصر الكندي حتى اليوم فلسفةً إسلاميةً بالمعنى الرابع، فلابدّ لنا من البحث في أن الموضوعات التي تناولتها هذه الفلسفة قد جاء الحديث عنها في الكتاب والسنّة أم لا؟ وهل كان هناك اهتمام ديني بها؟

أعواني: ثمة فلسفة مستقلّة باسم الفلسفة الإسلامية، مع الفلاسفة ومدارسهم الخاصّة، والفرق بين الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي إنما هو ـ كما أشار إلى ذلك القدماء ـ في المبادئ نفسها، بمعنى أن المتكلّم في أيّ دينٍ من الأديان ملتزم بمبادئ الوحي والشريعة في ذلك الدين، أما الفيلسوف، فهو غير ملتزم بذلك رغم اعتقاده بتلك المبادئ.

في الوقت عينه، هناك اشتراك في عدد كبير من المسائل بين الفلسفة والكلام، إلاّ أن العلمين مختلفان في المنهج وفي استقاء المبادئ، فالمتكلّم حيث كان ملتزماً بأساسيات الوحي، صار مضطرّاً للدفاع عنها، وحيث كانت للدين ـ أيّ دين ـ عادةً مذاهب مختلفة، كان المتكلم ـ أحياناً ـ مضطراً كذلك لمتابعة نظريات فرقته الخاصة وعقائدها، فالمتكلّمون في المسيحية مثلاً إما بروتستانت أو كاثوليك أو أرثوذوكس، وكلّ واحدة من هذه الفرق تتشطر بدورها إلى مئات الفرق الأخرى، وأكثرية المتكلّمين يتبعون فرقةً من هذه الفرق، وكثيراً ما يُطبع الكلام عندهم

بذاك الطابع العام الذي تحمله فرقهم ومذاهبهم، علاوةً على أن المتكلّم البروتستانتي مرفوض من جانب الكاثوليك والعكس هو الصحيح، وهذا هو تماماً ما يحصل داخل هذه الفرق نفسها.

أما الفلسفة، فحيث لا تشرط نفسها بالالتزام بالوحي، لا تكتسي ثوب المذاهب والفرق، ولا تعتورها الأحداث التي تحدّثنا عنها، فالحكمة تدرس علم الحقائق أعمّ من كونها مشروطةً بأخذ أو رفض فرقةٍ أو أخرى.

أما السؤال عن كيفية اكتساب الفلسفة وصف الإسلامية، وكيف يمكن لنوعٍ من الفلسفة أن يسمّى بالفلسفة الإسلامية؟ أليس في هذا الوصف تعارضاً وتناقضاً؟ فالجواب عنه: إن الفلسفة - من وجهة نظر الحكماء المسلمين - علم مطلق في نفسه عارٍ عن كلّ قيد أو شرط، عدا الوصول إلى حقائق الأمور، فهذا هو القيد الوحيد الذي قبله الحكماء المسلمون لها، إلاّ أن الفلسفة - مع ذلك - قد تكتسب قيوداً وحدوداً أخرى ناتجة عن حيثيات واعتبارات مختلفة، فنحن نقول مثلاً: الفلسفة اليونانية، والفلسفة التحليلية، والفلسفة الصينية، والفلسفة المسيحية، والفلسفة الانغلوسكسونية، والفلسفة التجريبية و..، وإضافة هذه القيود إنما كانت لأمور تتصل بظهور تلك الفلسفة لا بحقيقتها وماهيتها، وهذا تماماً كالقيود التي نضيفها إلى الإنسان فنقول: إنسان أبيض، وإنسان أصفر، وإنسان آسيوي، وإنسان ما قبل التاريخ و.. إلاّ أن أيّاً من هذه القيود والأوصاف لا تأثير له على حقيقة الإنسان، بل تنظر هذه التقسيمات إلى الظواهر فقط.

فإضافة قيد الإسلامية إلى الفلسفة إنما جاء من حيث كان المفكّرون فيها مسلمين، وأنها ظهرت في الحياة الإسلامية والحضارة الإسلامية، وهناك نمت وترعرعت، حتى صارت من مفاخر هذه الحضارة.

من جانب آخر، الحكمة بمعناها المطلق، لا المقيد، هي إسلامية بذاتها، وبناءً عليه، فإضافة قيد «الإسلامية» إلى «الفلسفة» لا يفضي إلى أيّ تعارض.

● هل التعرّف والاطلاع على النظم الفلسفية والكلامية الأخرى إنما ينفع - فقط - لدفع الشبهات الواردة منها أم أنه أمرٌ ضروري لفهم ديننا نفسه ومذهبنا؟

أعواني: إذا كانت هناك شبهات فمن المسلّم أن هذا الاطلاع سوف ينفعنا في الردّ عليها، إلاّ أنّه من الممكن أن يكون نافعاً أيضاً في فهم الدين أو المذهب، والموضوع يختلف في النظم الفكرية والكلامية المتنوّعة.

ملكيان: أعتقد أن هذا الاطلاع على النظم الفلسفية والكلامية الأخرى لن تقف فائدته عند دفع الشبهات وردّ الاعتراضات، بل سيكون له نفع أيضاً في حصول فهمٍ أكثر عمقاً لديننا ومذهبنا، بل هو من هذه الناحية أمر ضروري.

قد نكتشف بمواجهتنا لآراء أخرى ونظريات بعضَ نقاط الضعف في آرائنا ونظرياتنا، كما قد نكتشف نقاط القوّة في الرأي الآخر، ولا شك في أن دفع نقاط الضعف في رؤيتنا، وجذب نقاط القوّة التي يتمتّع بها الفكر الآخر، ليس فقط حقاً وصواباً، بل هو وظيفة وتكليف ملقى على عاتقنا، قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ الزمر: ١٧ ـ ١٨، وكلّما ازدادت عملية الدفع والجذب هذه، زاد وعينا للدين عمقاً، بل وقرباً إلى الواقع، سيما الاطلاع على الآراء الدينية والمذهبية لأتباع الديانات الإبراهيمية الأخرى، إذ هو فرض واجب علينا نحن المسلمين، ذلك أن الكثير من الآيات والروايات ناظر إلى آراء هذه الأديان، ومن دون معرفتها لن نحصل على فهم أوضح أو مفهوم جليّ للآيات والروايات نفسها.

داوري: إن معرفة النظم الفلسفية والكلامية أمر لازم لفهم العالم الذي نعيش فيه ووعي الإمكانات التي نملكها، فلا يمكن لأيّ إنسان أن يعرف ردّ أيّ قولٍ أو قبوله قبل الاطلاع عليه والدراية به، لكي يوظف ذلك في دعم آرائه ونظرياته ومنحها القوّة والاستحكام.

لا ينبغي تعلّم العلم بوصفه وسيلة، إنما بهدف الفهم، لكي نحصل على فوائد منه عندما يكون مفيداً، ونتجنّب أضراره عندما يكون مضرّاً، من هنا لا بدّ من فهم الفلسفة والكلام وأن تقوم عملية الأخذ به أو الردّ على أساسٍ من الفهم نفسه، فالذي يدرس الفلسفات ونظم المتكلمين الفكرية بهدف ردّ الشبهات يمكن أن يغدو عالماً فاضلاً، أو أن يوظف ما تعلّمه في إطار الجدل والمناظرة، إلاّ أن التضلّع في الدراسات الكلامية والفلسفية إنما يحصل عندما لا يحمل المتعلّم في قرارة نفسه أيّ غرض

خاصّ له من وراء تعلّمه.

وفق هذا الأساس، ستقوم دراستنا للفلسفات وعلوم الكلام في العصر الحديث والمعاصر، إذ ذلك واجب وضروري كي نفهم العالم الذي نحيا فيه أو نعيش في سجنه، ومن دون ذلك سيغدو ترويج الدين أمراً عسيراً بالغ الصعوبة، فلابد أن يكون هناك فريق في الحدّ الأدنى مهمته القيام بمثل هذه الخطوة.

لغنهاوزن: من البديهي أن تغدو معرفتنا بعقائدنا عميقةً عندما نضعها في سياق الأخذ والردّ وفي إطار المعمعة الجدلية، ثم نهبّ للدفاع عنها، إضافةً إلى ذلك لمقارنة النظم العقدية المختلفة قيمةٌ علمية وتربوية خاصة، إلاّ أن الدراسات المقارنة تحوي خطر الانحراف عن ديننا أيضاً.

إنه ادعاء معقول ومنطقي أن يقال: ثمة عالم قضى عمره في درس الإسلام ومطالعته إلاّ أنه لم يفهمه بعدُ حتى اللحظة، مع أنه جاهل تماماً بالأديان المقارنة، وبعلم الكلام والفلسفة الغربيين، مع ذلك يحصل على نوع من المعرفة يقدر على الوصول إليها عبر الدراسات المقارنة للإسلام، فمثلاً، هناك الكثير ممن كان يعتقد وما زال يدّعي أن الآراء والأفكار المتخذة من التراث اليوناني والسامي القديم غير منسجمة مع بعضها، ومهما كان واقع الحال فإن هذا الأمر لم يتم اكتشافه إلاّ عبر سبيل البحث الفلسفي والكلامي، من هنا لا نجد ضرورةً للدراسات المقارنة بالمعنى المطلق للكلمة بغية فهم الإسلام، إنما نرى ذلك لازماً للإجابة عن بعض المسائل الخاصّة المتصلة بالإسلام.

الفائدة الأخرى للدراسات المقارنة في فهم الإسلام ترتبط بموضوع التحوّل المفاهيمي، فمن الممكن أن تقع المفاهيم ـ وعلى امتداد الزمن ـ تحت تأثير التحوّل والصيرورة على مستوى المعنى، حتى أن بعض أولئك الذين يستخدمون هذه المفاهيم لا يعرفون أنها خضعت لتحوّلات، فمثلاً كلمة «التقوى» الواردة في القرآن والحديث لها معنى خاص، قد لا يتساوى أو يتّحد مع الفهم العام لآحاد الناس في بلدٍ ما لها، وهنا ثمة خطر يظهر متمثلاً في احتمال أن يخرج الباحث باستنتاج يفهم الكلمة عبره وفق الفهم العرفي العام لها، وهو لا يشعر بخطئه هذا، ومن الباب عينه أولئك المتأثرون

بالليبرالية الغربية، حيث يسقطون المعنى الغربي للعدالة تدريجياً عليها، والحلّ الوحيد لتجنّب مثل هذه الأخطاء والبقاء بمأمن عن ألوان الصيرورة هذه هو عبارة عن الدراسات الجادة لمصطلحات وألفاظ النصوص الدينية الإسلامية.

إنه لخطأ فاحش أن نظن أن بإمكاننا تجنّب التأثيرات السيئة للبناءات الفكرية للطرف الآخر عبر التغافل عنها أو التعامي؛ ذلك أن هذه الأفكار والآراء المنافسة من الممكن أن تُخضع عدداً من الناس لتأثيراتها من حيث لا يشعرون، وذلك عندما تنتشر على المستوى العام بين الناس، وتلامس شرائح المجتمع الثقافية المتعدّدة.

تفسير مناهضة الكلام في التراث الديني

● كيف تحلّلون مناهضة بعض المفكرّين وعلماء الدين لعلم الكلام؟

سبحاني: في الحقيقة، لمخالفة هذا الفريق جذور تاريخية تعود بداياتها إلى مدرسة أصحاب الحديث، فمنذ أواسط القرن الأول الهجري ظهرت هذه الجماعة، وغالباً ما كانت مناصرةً لعثمان بن عفان، وقد ساهم بنو أمية في تقوية هذا التيار، فصار مانعاً عن ممارسة أيّ لون من ألوان البحث العقلي، بل إن المقولة القاضية بطرح العقل جانباً، وملازمة ظواهر القرآن والحديث، إنما نشأت من مدرسة أصحاب الحديث نفسها، وروّجها بنو أمية، لهذا كانوا معارضين للقدرية، فظلّوا ـ على امتداد التاريخ القدري ـ مهتمّين بنفي القدر فيما لم يكن الحال كذلك، فقد كانوا يذهبون للقول بحرية الإنسان وهو ما رفضه بشدّة بنو أمية بل حاربوه، من هنا عرّفوا القضاء والقدر بالمعنى الذي يسلب الاختيار، وكان هناك بسطاء ظنوا أن هذه هي حقيقة الدين.

لديّ كتاب اسمه «العلاقة بين الإثبات والتفويض» طبع مؤخراً في مكّة المكرّمة، جمعت فيه كلمات للسلفيين تدلّ على ضرورة قراءة القرآن، إلاّ أننا لا نملك الحق في التفكير بمسائله، من هنا جاؤوا عند مالك بن أنس وقالوا: ما معنى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾؟ فأجابهم: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة».

وقد تطوّر الوضع أن اكتسب الإعراض عن البحث في الموضوعات العقلانية

طابعاً خاصّاً، كان مقدّساً ذلك الذي لا يهتمّ بهذه الأمور، من هنا لا تجد للصحابة ـ غير أمير المؤمنين وأهل البيت وابن عباس ـ بحثاً معرفياً، لا في الطبري ولا في الكتب الأخرى.

أما منشأ هذا الفكر، فقد كان مرجع بعضه إلى بني أمية، وبعضه الآخر استمدّ من مجموعة من الروايات التي استقيت من الأحبار والرهبان، فقد كانوا غير متوالفين مع العقل، إلاّ أن واقع الحال فرض العقل داخل البحث الديني، فقد أثيرت مسألة رؤية الله، وهل يضع الله رجله في جهنّم فتهدأ؟ وحيث كانوا غير متفاعلين مع العقل ـ فيما كان المعتزلة عقلانيين، ولهذا ردّوا هذه الروايات ـ وقف أهل الحديث ضدّ الاعتزال، ونادوا بضرورة قراءة القرآن فقط، كما أعلنوا أن وظيفتنا هي العبودية لا فهمها.

وهذا الأمر ظهر بين الشيعة أيضاً على صورة المدرسة التفكيكية، فإذا كان المقصود من التفكيكية أن اللازم علينا أخذ عقائدنا من المعصوم دون غيره، فلا أحد ينكر هذا الكلام، فإذا دار الأمر بين أن آخذ عقائدي من الإمام الصادق عليه السلام أو آخذها من الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ)، فإنه من الإهانة للإمام الصادق عليه السلام أن نذكر معه اسم الملا صدرا، فإذا كان هذا هو طرحهم فإننا نرى الحقّ تماماً معهم.

أما إذا طرحت نظريتهم بشكل آخر، وهو أن الآيات والروايات ليست برهانيةً، وأنّ علينا تعطيل العقل والاقتصار على فهم الآيات، كأن يدّعي شخص بأنني أفهم نهج البلاغة من دون العقل فإنه يقول كاذباً، فنهج البلاغة لا يمكن فهمه دون البراهين العقلية، لا أقول: دون فلسفة الملا صدرا، بل أقول: دون البراهين العقلية. إن الخطبة الأولى من نهج البلاغة، والتي جاء فيها: «حقيقة التوحيد نفي الصفات عنه» ستغدو غير صحيحة إذا ما أصرّت المدرسة التفكيكية على ضرورة عدم تحويل قضايا الدين إلى قضايا برهانية، وعدم إعمال العقل فيها، وأننا لا نملك عقلين: أحدهما فلسفي والآخر غير فلسفي.

سمعت مؤخراً أن الميرزا مهدي الإصفهاني رحمه الله قد عدل عن هذه النظرية، وهذا ليس إلاّ مجرّد سماع، لكن على أيّ حال نحن نترحّم ونسلّم على روح هذا الرجل

الكبير وأرواح تلامذته، وهم من الرجال الكبار والعلماء البارزين، إلاّ أننا نرى أن المدرسة التفكيكية لابد أن توضّح أكثر من هذا القدر.

لغنهاوزن: ثمة أسباب عديدة لمناهضة المفكّرين وعلماء الدين لكلّ من الفلسفة والكلام، كما أن الأسباب متشابهة لدى الفريقين، فبعض علماء الدين - ليس في الإسلام فحسب بل في سائر الأديان أيضاً - إنما ناهضوا علمي الفلسفة والكلام انطلاقاً من كونهما يؤكّدان على تحليل محتوى القضايا الدينية، فيما يرون أن العقائد الأساسية للدين بسيطة وواضحة، والمهم - عندهم - هو العمل بالدين عن طريق الطقوس والشعائر، وإطاعة القوانين، والجهاد وغيره.

ويذكّرني هذا الموضوع بقصة مع الأستاذ لن. أي. غود من مدرّسي فلسفة اليهود والإسلام في جامعة هاواي، فكلّما كان يريد العثور على رسائل هامة أو هي الأهم، كتبت في الديانة اليهودية حول الدين، كان يتجه ناحية حاخام يهودي معروف، ليقول الحاخام له: إن مثل هذه المصادر غير موجودة في دين اليهود.

الشكل الآخر للمناهضة الدينية للفلسفة والكلام يتبلور عبر وجود فهم محدودٍ نسبياً عن هذين العلمين، حيث يصبحان - طبقاً لهذا الفهم - متقارنين مع مجموعة عقائد خاصة، وكأنه لا يمكن التفكيك بينهما وبين تلك الأفكار والآراء، وهذا ما حصل مع الغزالي (٥٠٥هـ) في كتاب «تهافت الفلاسفة»، ليردّ عبره علم الفلسفة.

أبرز مواجهة بين الفلسفة والكلام نجدها في موقف الغزالي، كما أن أشهر دفاع عن الفلسفة ضدّ هجوم الغزالي كان جوابات ابن رشد الأندلسي الفيلسوف، ويمكن العثور على الكثير من المواقف التي تدافع عن الفلسفة وتنتقد طريقة التفكير الكلامية، ومن أبرز النماذج الراقية في سياق الدفاع عن الفلسفة والعرفان ما جاء عند صدر المتألهين في رسالة الأصول الثلاثة التي دوّنها باللغة الفارسية، فقد عزا مناهضة العرفان والفكر الفلسفي إلى الجهل بالذات، وحبّ الدنيا، وتضليل النفس واستغبائها.

يلفت ريتشارد فرانك (الجامعة الكاثوليكية في أميركا) نظرنا بالقول:

«يمكن تلخيص مركز الاختلاف والتعارض بين الكلام والفلسفة وأسبابه في أن المفهوم العام التقليدي الأرسطي، الذي ارتضاه الفلاسفة، [ثم بعد ذلك العرفاء] قائم على أن كلّ ذات تميل إلى الكمال في تحقيق فعليّتها ووجودها، كما أنّها تبحث عنه وتتجه إليه، وفعليّتها هي التي تجلّي وجودها، وكلّما صار أيّ وجودٍ أكثر كمالاً قلّت الغيرية والصيرورة فيه»(١).

وهكذا الحال في العصر الراهن؛ إذ نجد من يناهض الفلسفة والكلام الإسلاميين، ومبرّرهم في ذلك أن جماعة قد انحرفت بسبب الآراء الفلسفية اليونانية، إن أولئك الذين درسوا الفلسفة الغربية المعاصرة ربما شعروا بالخجل أحياناً عندما يجدون أن الفكر الإسلامي في إطار منفلت عن القيود والشروط أكثر التصاقاً بالأفلاطونية المحدثة منه بمناهج الفلسفة الغربية المعاصرة التي يرتضونها ويرغبون بها.

وأجد ـ من جهة الاحتياط ـ ضرورة الإشارة إلى نقاط:

أولاً: من الضروري الالتفات إلى عدم الخلط بين التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي من جهة وآراء متكلّمٍ ما أو فيلسوفٍ ما ترجع إليه، وهذا بالضبط ما وقع فيه الغزالي في سياق ردّه للفلسفة.

ثانياً: لا يمكن رفع الأضرار الناجمة عن الفكر اليوناني عن طريق الإطاحة بموروثنا نحن المسلمين، إنما يحصل ذلك ويتسنّى عن طريق عمل دقيق وجهد مضنٍ لاكتشاف الآراء الخاطئة، والتدليل على كيفية ردّها أو استبدالها بغيرها، وهو ما يحسب بسطاً للموروث لا حدّاً منه.

ثالثاً: يجب الاهتمام بالحقيقة القائلة: إن الكلام والفلسفة الإسلاميين يختلفان أو ينفصلان عن الفكر الغربي الحاضر، واعتبارها حقيقة مسلّمة؛ إذ ذلك ما يمكن أن يؤمن لنا طريقاً بديلاً للنظريات الغربية المعاصرة، من هنا تمنحنا هذه المعرفة بالآراء المختلفة فرصةً كبيرة للكشف عن منشأ الأخطاء والمغالطات، كما تعطينا مجالاً لمزيد من النضج والنموّ والصيرورة في الطرفين المتنافسين.

داوري: لا يخالف علماء الدين ومفكّروه الدفاعَ عن الدين، إنما لا يرون علم الكلام دفاعاً، وإذا ما اعتبروه كذلك قدّروا المتكلّمين وجهودهم، إن الكثير من

علماء الدين ورجال الفلسفة وأصحاب المعرفة لا يجدون ثقةً بعلم الكلام تخوّلهم الاعتماد عليه، وفي أسئلتكم ملامح شك في نفعية هذا العلم.

وفي الحقيقة، لو كانت نتائج علم الكلام معلومةً، واستطعنا الوصول إلى حكم شبه قاطع حول ميزان فائدة هذا العلم بالنسبة للدين وضرره، لأمكن حينئذٍ رفع هذا الاختلاف، والذي يبدو أن الفريق المخالف من علماء الدين ـ قديماً وحديثاً ـ لا يرى فيه فائدة، أي أنه عندما طرأ خللٌ ما على دين الناس وإيمانها لم يجدوا علم الكلام جديراً بتحمّل مسؤولية الدفاع، بل رأوا أن المتكلّمين ربما عقّدوا الأمر وأشكلوه أكثر من الحال التي كان عليها.

إلاّ أن علم الكلام في العصر الحاضر اتخذ صورةً جديدة، فغدا للمتكلمين سعي حثيث لتكوين وعي جديد بالدين، ومن الطبيعي أن لا تتطابق آراؤهم ونظرياتهم وتفاسيرهم للدين مع النظريات والعقائد والتفاسير الرسمية له، من هنا يناهض علماء الدين الرسميون هذا النوع من التفاسير، ويرفضونه بشكل حاسم.

ملكيان: أعتقد أن أموراً ثلاثة ـ مجتمعةً أو مجتمعاً بعضها ـ كانت السبب وراء مخالفة جمع من المفكّرين وعلماء الدين لعلم الكلام وهي:

الأول: يَعدُ علم الكلام بأنه سوف يلعب دور الدفاع العقلاني عن الدين، إلاّ أنه من غير البعيد [من وجهة نظر هذا الفريق] أو من المحتمل احتمالاً كبيراً أن يعجز هذا العلم عن القيام بهذا الدور، وإذا ما حصل ذلك فسوف تكون له نتائج ومردودات سلبية جداً على تديّن عامة الناس.

الثاني: لو افترضنا أن هذا العلم نجح في تخطّي المشكل الأول، إلا أنه يضع ـ على أية حال ـ المؤمنين في إطار الكثير من البدع والشبهات، فيعرّفهم عليها، مما يزيل السكينة والطمأنينة السابقة التي كانت عندهم.

الثالث: إن الأنس بعلم الكلام والاعتياد عليه يجرّ الإنسان ـ تدريجياً ـ إلى تصوّر أن وظيفته الوحيدة ومسؤوليته الفريدة التغلّب على الخصم في الدين والمذهب، أي أنه يتوهّم أنه يكفيه أن يخرج منتصراً من مسلسل المجادلات والمناظرات العقدية، وهو خيال باطل، إذ النجاة والفلاح لا يمكن أن يتمّا إلاّ عن طريق الإيمان والتقوى والورع

والعمل الصالح.

أعواني: تختلف جهات المعارضة التي يبديها المفكّرون وعلماء الدين لعلم الكلام ومنطلقاتها، فقد منع بعض علماء صدر الإسلام من الخوض في القضايا التي لم يخضها الصحابة والتابعون، معتبرين ذلك نوعاً من البدعة في الدين، أما منطلق معارضة الحكماء والفلاسفة لهذا العلم فتغلّب نشوءه من اعتماد المتكلّمين منهجاً هو بالجدل أشبه منه بالبرهان، وقلّما يركّز المتكلمون هدفهم على فهم حقائق الدين فيما يصبّون قصارى جهدهم لإلزام الخصم وإسكاته وتبكيته، أو للدفاع عن موقف خاص اتخذوه، معتبرينه أصلاً مسلّماً غير قابل للإثبات.

أما الملاحظة التي يسجلها بعض العرفاء على علم الكلام فتتلخّص في اكتفاء المتكلّمين بالعبارة، وانصرافهم عن الحقائق واللطائف والإشارات المستكنّة في الوحي الإلهي، إنهم يرون أن القضايا التي يتناولها علم الكلام لا تساعد كثيراً على فهم حقائق الدين، والملاحظة الأخيرة يسجّلها العرفاء أيضاً على الفلاسفة أنفسهم، ذلك أنهم يرون أن المعرفة الحقيقية للدين إنما تأتي عن طريق التخلّق والاتباع.

إلاّ أن المشهد لا ينحصر بهذا الشكل، فللمتكلمين ملاحظاتهم على الفلاسفة والعرفاء، وحقيقة الأمر أن للفئات الثلاث سهمها الهامّ في الدين، وأن لديها جميعاً إمكانات مختلفة لفهمه، لكن مع ذلك ثمة ترجيح لبعضها على الآخر، ويمكنني القول: إن المتكلّمين ـ من وجهة نظر نسبية ـ كان لهم سهم وافر وهام في الثقافة الإسلامية، وكانوا المدافعين عن فلسفة الدين أيضاً.

هل النزاعات الدينية قابلة للحسم؟

● **لماذا تفتقد النزاعات الكلامية بين علماء الكلام في الأديان والمذاهب إلى حسم وفصل، فلا نجد لها نهاية؟**

لغنهاوزن: لو فرضنا أن الاختلاف بين متكلّمي فرقة واحدة في دين واحد لم يعرف ولا يعرف النهاية، فلا ينبغي استغراب أن الاختلاف بين الأديان المتعدّدة لن يقبله كذلك، وما أكثر ما ترشد الأديان إلى طريقة الحقيقة، إلاّ أن الإسلام هو الذي يدلّ على الصراط المستقيم فيما تغدو الأديان الأخرى غير مستقيمةٍ بشكل أو بآخر.

عندما تصبح الخلافات الكلامية داخل الإسلام أو فيما بينه وبين الأديان الأخرى دليلاً في البحث الفلسفي والدراسات العلمية الجادّة، ستكون هذه الخلافات بالتأكيد ذات قيمة هامة، ذلك أنها تساعدنا لفهم ذاتنا بشكل أعمق، أما عندما تتحوّل إلى هراوات سياسية؛ ليتم عبرها إعلان هزيمة الخصم أو ارتداده فإنها سوف تفقد قدرتها على إرشادنا للحقيقة.

سبحاني: **أولاً**: الاختلاف بين البشر أمر ذاتي، فلا يمكن حلّ اختلافات الفكر بشكل واحد، ذلك أن الظروف الزمكانية والتربوية تختلف بين الناس أيضاً، فالكثير من هذه الأفكار تتبع المثل التي يحملها الناس.

ثانياً: إن ألواناً عديدة من التعصب تحول دون حلّ الكثير من القضايا الفكرية، خذ على ذلك مثال الفرقة الوهابية، إنني أعتقد أن الموضوع الوهابي موضوع قابل للحلّ في جوّ هادئ وسليم، فأكثرهم يعرفون أن ما يجري عند القبور والمراقد ليس عبادةً، كما هو الحال في الجوّ الهادئ الذي يحكم الحياة المصرية، إذ أدخلوا أربعة قوانين شيعية في الأحوال المدنية، وهذا معناه أنه عندما يكون هناك جوّ هادئ فإن الاختلاف سوف يزول ويتلاشى، لكن على نطاق جزئي لا كلّي، وحتى الخلافات الفقهية الموجودة فيما بيننا يمكن لها أن ترى الحلّ أو أن ينقص عددها وحجمها في ظلّ مناخ هادئ ومنطقي ومعقول.

أعواني: إذا وافقنا على أن إحدى وظائف علم الكلام هي الدفاع عن الدين، ولاحظنا أن كل دين يعدّ نفسه ديناً كاملاً، فمن الطبيعي أن يهبّ كلّ متكلّم للدفاع عن دينه الخاصّ مقابل الأديان الأخرى، إلاّ أن المتكلّم قد يرى نفسه ـ من جهةٍ أخرى ـ ملزماً بالدفاع عن عقائد فرقةٍ خاصة داخل هذا الدين في مقابل الفرق الأخرى، مما يفضي إلى وقوع الاختلاف وتفاقمه.

من ناحية أخرى، يعدّ فهم الدين أحد وظائف علم الكلام، إلاّ أن هذا الفهم للدين والوحي ليس فهماً مطلقاً، بل غالباً ما يكون فهماً مقيّداً، وأحياناً نسبياً، وهذا ما يسبّب الاختلاف في الآراء الكلامية داخل الدين الواحد، مما يدفع أصحاب الرأي ورجال الفكر لدى كلّ جماعة للانشغال بألوان الجدل والنقاش فيما بينهم.

ويمكن القول ـ بشكل عام بعيداً عن خصوص علم الكلام ـ: إنّ التقيد مقابل الإطلاق والكلية أحد أبرز علل الاختلاف في الدين داخلياً، كما هو أحد أسباب اختلاف المدارس الفكرية والفلسفية كذلك.

داوري: عندما توجد الأديان والاعتقادات المختلفة فمن الطبيعي أن تظهر ألوان الخلاف والتنازع بين المعتقدين بها، سيما عندما يكون لكلّ فريق علم كلام خاص به، نعم، إذا جاء اليوم الذي يتبع فيه الناس جميعاً ديانةً واحدة فإن الخصومات والنزاعات الفكرية سوف تتلاشى، إنني أفهم من سؤالكم أنكم ترون الأصل في الاتفاق والاتحاد، فيما تقع الاختلافات عندكم داخل إطار الأمور الطارئة، ومن ثم فلا بدّ من السعي لرفع أسباب الاختلاف وإزالة العوائق أمام الوحدة العقدية والاتفاق الكلامي، ولعلّ بإمكان البعض أن يذهب إلى أن وجود الجماعات البشرية المختلفة يمكن أن يصاحبه اختلاف في الآراء والمعتقدات، ومن ثم يعترف بهذا الاختلاف، ويرى أن من اللازم على الأطراف كافة تحمّل بعضها بعضاً، ومعنى ذلك اعتبار الاختلاف هو الأمر الطبيعي حتى على المستوى العقدي، لكنه يدعو إلى مزيد من التساهل.

إضافةً إلى ذلك، من الممكن أن يتصوّر بعضهم أن بالإمكان وضع معايير حاسمة لتمييز صواب العقائد عن خطئها، ومن ثم وزن تمام الأفكار والمعتقدات طبقاً لهذه المعايير، كتمييز سليمها عن سقيمها، بغية الأخذ بالسليم منها وطرح الفاسد بعيداً، ومن الواضح أن العثور على معايير من هذا النوع ليس أمراً سهلاً ولا هيناً، لكن يمكن أن يعقد الإنسان أملاً على ذلك.

فريق آخر يذهب إلى جعل العقل معياراً لوحدة العقائد، نعم، فثمة صورة للعقل يمكنها أن تكون أساساً للوحدة في بعض المسائل، كما يقال عن العقل العلمي، ومنهج العلوم المتوافق عليه عند أهل العلم قاطبةً، إلاّ أن العقل لا ينحصر بالعقل العلمي، أو ما يسمّيه برغسون بالعقل التكنيكي المتصرّف بالمادة، وإذا كان هناك عقل يمكن أن يغدو معياراً لوحدة المعتقد، فلابد من اكتشافه، وإلاّ فليس كل عقل يمكنه أن يحظى بالمكانة هذه.

والأمر الذي يوصون به عادةً هو أن التوافق في القضايا العلمية توافق تعاقدي؛ ذلك لأنه يرجع إلى الأصول الموضوعة، تلك الأصول المعترف بها في العلوم، وإذا لم يكن في نطاقٍ معرفي ما أصل موضوع البتة فليس هناك من ضمانة في حصول اتفاق في الرأي، وإذا ما وقع الاختلاف فلا يمكن رفعه، كما يحصل في العلم بمعناه الحديث.

لكن مع ذلك، لا أتغافل هنا عن قضية رفع الاختلاف، كما لا أصرّ على ضرورة إبقاء النزاع، إلاّ أنني أعتقد بأن ما نملكه من وسائل وأدوات وما نتخذه من قرارات وإجراءات لا يمكنه أن يحقق صلحاً وتوافقاً تاماً في هذا العالم، والشيء الذي نراه في اليوتوبيا التي كتبت منذ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر الميلادي، والتي كانت تدّعي الصلح والاتحاد ورفع التنازع.. أنها لم تقم على أسس عقدية، بل لقد كان هناك من قالها بصراحة: إن تمام اختلافات الناس ناشئة عن الأيديولوجيا والنظم العقدية، وإذا ما نجحنا في تبديد هذه الأيديولوجيات فلن يبقى ـ بعد ذلك ـ من اختلاف.

لقد أراد الغرب رفع شبح التنازع البشري عبر إسقاط العقديات الإنسانية وتهديم الأيديولوجيات، أما اليوم وبعد ضمور الأيديولوجيات وسقوط وهج النظم العقدية في العالم إثر استيلاء الغرب عليه، وبعد نهاية الحروب العقائدية في العالم الغربي الحديث، لا نقول: لم ترتفع النزاعات فحسب، بل نرى أنها ما زالت نشطة في مختلف مرافق الحياة، حتى لاحدّ ولا فصل ما بين الحرب والسلام، وهذا معناه أن النزاع لم يشهد نهايةً رغم ما حصل كلّه.

ثمّة من يقول: إن النزاعات تنتهي بالعقل والعدل، ما أجمل هذا الكلام؟!! لكن أين هو العقل وأين العدل؟! وكيف يمكن الوصول إليهما؟! إن الحديث عن الحق والعدل والعقل سهل للغاية، فكل إنسان بإمكانه الإسهاب في ذلك، إلاّ أن مجرّد الكلام لا يكفي شيئاً، كما لا يُسمن ولا يغني من جوع.

ملكيان: يبدو أن هناك أسباباً ثلاثة تحول دون وضع حدّ ونهاية لظاهرة التنازع المتواصل بين المتكلّمين في الأديان والمذاهب:

السبب **الأوّل**: عوائق معرفية إيبستمولوجية، إذ ثمة في النصوص الدينية

والمذهبية حديث عن أشياء لا نملك عنها سوى معلومات يسيرة لا تكاد تذكر، فالله، المَلَك، الشيطان، الجنّ، عالم الغيب، الوحي، المعجزة، البرزخ، القيامة، الآخرة، الجنة، والنار و.. من جملة هذه الأمور التي لا يملك البشر أدنى إطلاع عليها تقريباً عبر السبل المتعارفة لكسب العلم والمعرفة، سيما من بينها «الله»، وهو أصل ومركز ومحور الفكر الديني برمّته، إنه موجود يتعالى كثيراً عن حدود القوّة العاقلة والفاهمة للإنسان.

إن هذا النقص والضعف والمحدودية العظيمة في معرفتنا بهذه الأشياء تؤدي إلى ضآلة ما يمكننا قوله عنها، وهذا ما يدفع ـ تلقائياً ـ إلى صعوبة وضع حدّ للخلاف حولها، فليس ذلك بالأمر الهيّن.

السبب الثاني: وهو سبب يعدّ معلولاً ـ بمعنى من المعاني ـ للسبب الأول، ألا وهو العوائق التفسيرية (معرفة المعنى)، فالألفاظ والكلمات والمصطلحات والمفردات التي تستخدم في النصوص الدينية تختلف في المعنى الذي تعطيه عادةً عن استخدامها في نصوص غير دينية، وبعبارة أخرى، ثمة الكثير من المفردات التي تشهد تطوّراً مضمونياً ودلالياً عندما تدخل مجال النص الديني، من هنا تكتسب لنفسها معاني جديدة يصعب تحديد نطاقها بالدقة، بل قد يكون ذلك أحياناً أمراً بالغ التعقيد والعسر، حتى أن بعض هذه المعاني الجديدة يغدو الرجوع معه إلى المعاجم اللغوية أمراً عبثياً.

وعلى سبيل المثال، لم تستخدم كلمات مثل: الإنزال، التنزيل، الكتاب، الوحي، البعث، الدين، الحساب، الساعة، اليوم، الإيمان، الكفر، الظلم، التقوى، الغيب، الدنيا، الآخرة، القضاء، الكلمة، والتوبة.. لم تستخدم في القرآن الكريم بمعانيها اللغوية تماماً، ومعنى ذلك أن الرجوع إلى مصادر اللغة لا يمكنه أن يوصلنا إلى تحديد معانيها في النص القرآني، مما يلزمنا بالرجوع إلى النص نفسه لتحديد معانيها، وهذا ما يجرّ نحو بروز اختلافات أو ظهور تقارب في وجهات النظر والتفسير، تلك الاختلافات التي لا يعدّ حسمها أمراً سهلاً أبداً.

السبب الثالث: الأحكام المسبقة والرؤى الدينية والمذهبية الضيّقة، ففي

الكثير من الحالات يؤدي تصوّر المتكلّم نفسه ودينه ومذهبه هو الحق فيما البقية ظلام وعتمة وضلال.. يؤدي إلى عدم ممارسة دقة ودراسة وافية في وجهات نظر الأطراف الأخرى، مما يعجزه عن فهمها ثم يذره محروماً من وعيها بصورة وافية، وحيث لا يبلغ مراد الآخرين يصرّ على وجهة نظره ويزعم أنها الحق كلّ الحق، وهذا ما يمنع حسم النزاع وفضّ الاشتباك.

ولرفع هذه الأحكام المسبقة المسقطة والأفق الضيق المحدود من الضروري ـ قبل كلّ شيء ـ معرفة أن الحقيقة أرفع وأسمى وأثمن من أيّ دين أو مذهب بعينه، وإذا ما اكتسب ديني أو مذهبي الذي أدين به قدراً ومكانةً وقيمة حتى ألزمني بالدفاع عنه، فليس ذلك سوى لاحتوائه قدراً من الحقيقة وقسطاً منها.

* * *

الهوامش

١ ـ كلام فلسفي إسلامي، ألبانيا، ALbanyi Suny press.١٩٧٩، ٧٦ - ٧٥ .P .

العقل والنص في الكلام الإسلامي، قراءة في الإشكالية

الشيخ محمد تقي سبحاني (*)

ترجمة: فرقد الجزائري

مدخل

نلقي في ما يلي نظرة خاطفة على كيفية تعامل المتكلّمين المسلمين مع قضيّتي «العقل» و«الوحي» الشائكتين. وإن كان التحدّث عن موضوع واسع ومليء بالملابسات في مقال مختصر كهذا يتطلّب درجة عالية من الجرأة، خاصة وأنّ البحوث التي قدّمت في هذا المجال محدودة جداً، وهذا ما يضاعف من مسؤولية الكاتب.

يتضمّن هذا المقال، إضافةً للسرد التأريخي، عدّة نقاط أساسية، نرى من المناسب الإشارة إليها ابتداءً.

السعي لحلّ إشكالية العقل والوحي، والجمع بين «الإيمان» و«العقلانية» ـ كما سنرى ـ من أوّل اهتمامات المفكّرين المسلمين، سواء من استند إلى حكم العقل في معرفة الدين أو من وضع الدين خارج تناول العقل، وعفاه عن فهمه واستيعابه، وكشف كلاهما عن اهتمامه البالغ بهذه المسألة، حيث سلبتهم استقرار التفكير وهوادته، ذلك أنّ التجاذب بين العقل والدين ليس بالأمر الهيّن، فلا يترك الإنسان المهتم الحرّ يخرج عن التفكير به بسهولة، فإذا كانت جذور العقل في جوهر الإنسان وذاته، فقد ارتبط الدين ـ بارتباطه بالعقل ـ بأهم وأسمى حقيقة يهتمّ بها الإنسان، ومن السذاجة بمكان حبس الدين في الأطر الضيقة للتجربة والعقل البشريين، كما هي الحال في تحوير العقل إلى عدّة أحكام وضوابط عامّة.

(*) مسؤول مركز دراسات المكتب الإعلامي الإسلامي في قم، باحث مهتم بقضايا المرأة.

تؤكّد الجهود التي بذلها علماء المسلمين في عقد المصالحة بين العقل والدين ـ والتي سنذكر بعضاً منها في هذا المقال ـ على عدم إمكان إنهاء هذا الصراع بإصدار حكم عام أو اتباع طريقة ساذجة.

الفائدة الأخرى المستقاة من هذه الدراسة التاريخية، هي المعرفة بأنّ العقل والاتجاهات العقلانية في التعامل مع الدين، لم تكن بمعنى واحد في كلّ مكان وزمان، حتى في القرون الأولى من بزوغ الإسلام، فقد أخذت علاقة العقل بالدين أشكالاً مختلفة تماماً، ولعلّ دراسة هذه الآراء وتقييمها من جديد، والسعي لفهم هؤلاء المفكّرين، يعين على حلّ هذا اللغز وتقديم منهج جديد لحلّ هذه المعضلة.

وسوف نرى أنّ أغلب الحلول التي طرحت في تاريخ الفكر الإسلامي تصنّف إمّا في إطار المُفرطة أو المفرّطة؛ فمنذ العصر الأول وحتى اليوم، نواجه ـ في الأغلب ـ تيارين فكريين متضادين، ففيما سعى العقلانيون لتبرير القضايا الدينية وتأويلها بطريقة عقلانية، وصبّوا ـ قدر استطاعتهم ـ العقائد الدينية في قوالب فلسفية خاصة، اعتبر المؤمنون والنصّانيون ـ في المقابل ـ العقل أجنبياً، ووقفوا بصلابة أمام نفوذه عالم الدين وأجواءه، وهذا ما يثير العجب، خاصة مع ما نلاحظه من منهج القرآن المعتدل في التعامل مع هذه القضية. كما أنّ هناك من المفكرين من خطى خطوات في سبيل مصالحة العقل والدين، ولاحظ الاعتدال في ذلك، لكنه انزلق في نهاية المطاف إلى أحد الاتجاهين، أو وقع في عدم الاستقرار على رأي، ذلك كلّه حال دون إعطائه نظرية شاملة، كما حصل مع الإمام الغزالي الذي يمكننا اعتباره واحداً من رجال هذا الفريق[1].

وما ذكرناه يصدق على التراث الشيعي والسنّي على حدّ سواء، لكن لا ينبغي لهذا الشبه العام أن يصرفنا عن فوارق هذين المجالين من الفكر الديني، وسنرى أنّ النزعة النصّية عند الإمامية تختلف كلّ الاختلاف عن النزعة السلفية عند أهل السنّة بما تتمسك به من روايات أهل البيت عليهم السلام، تماماً كما ابتعد المتكلّمون الشيعة عن متكلّمي السنّة، بما استقوه من معارف أهل البيت عليهم السلام.

وفي ختام هذه المقدمة، يجدر بنا التنبيه إلى أنّ هذا البحث لا يتعدّى القرن

السادس الهجري، ما عدا استثناءً واحداً.

لقد تطوّر الكلام الإسلامي مستقلاً عن الفلسفة والتصوّف إلى القرن الخامس الهجري، وكان هذا القرن بداية تأثر هذه العلوم الثلاثة ببعضها، حيث حصل بينها تزاوج ومعاملة، فلا كان بوسع الغزالي أن يفكر منعزلاً عن الفلسفة والعرفان، ولا أمكن لابن رشد أن يغفل العرفان والكلام، فازدادت العقلانية تعقيداً مذ ذاك، وأصبح تحليلها بحاجة إلى بحوث أعمق؛ لهذا ننهي المقال بتحليل عابر لآراء الغزالي وتقرير مختصر عن ابن رشد، تاركين باقي البحث لفرصة أخرى.

دور أهل الحديث في ظهور الاتجاه النصي

يجب اعتبار التيار النصّي أول تيار فكري شامل في الإسلام، ولا يخصّ هذا الأمر الدين الإسلامي، بل اتسمت أوّل الاتجاهات في الأديان كافة بالتوجه إلى الوحي وحفظ السنن الدينية؛ فمن الطبيعي أن لا تجد المناهج الغريبة رونقاً ومجالاً في مجتمع ما زال يحسّ بدفء حضور نبيّه، ومازال صوت الوحي يترنم في أذنه، وسرعان ما تفقد هذه المناهج بريقها وتزول.

أمّا النصيّة فقبل أن تكون مدرسةً كلاميّةً، كانت أرضية ثقافية ورؤية خاصة، انبعثت منها أفكار مختلفة، فقد نشأ في أحضانها كلّ من المرجئة والجبرية والخوارج والتشبيه والتجسيم وعشرات الأفكار الأخرى، التي ألقت بظلالها على الفكر الإسلامي حتى قرون متأخرة، وقد أصبح هذا التيار الفكري مستقلاً بشكل تدريجي، ليحمل عناوين مختلفة، منها: أهل الحديث، الحنابلة، الحشوية، والسلفية.

وعلى الرغم من ذلك، لا يجوز لنا اعتبار غلبة النزعة النصيّة في العهود الأولى أمراً طبيعياً وحسب، بل كان للسلطة السياسية دور في الأمر، فقد ضغطت الخلافة على أصحاب الرسول ﷺ وشهود السنّة النبوية من ناحية، ومنعت الناس من نقل أحاديثه، جاعلةً ذلك حصراً على جماعة محدّدة من ناحية أخرى، مما أتاح لها التسلّط على أفكار المتدينين أيضاً[٢]، ومن الواضح مدى المنفعة التي اكتسبتها السلطة السياسية من الإقبال الأعمى على «السنّة المنتقاة» في مثل هذه الظروف.

وقد ظهر تيار فكري آخر قبال النصيّة الإفراطية، ليستقرّ في نهاية المطاف داخل الهيكل المعتزلي، وإذا كان الصراع بين هذين التيارين قد بدأ حول مسألتي الجبر والاختيار، والتشبيه والتنزيه، إلا أنه كان يتّسع بمرور الزمن، حتى اتّضح أنّ الفارق الأساسي إنما هو في منهج التعامل مع النصوص الدينية؛ فأهل الحديث يأخذون بظاهر ألفاظ القرآن الكريم والروايات، لكن المعتزلة يستعينون بالعقل لتأويلها.

أسباب نشوء الظاهرة العقلانية في التاريخ الإسلامي

يجب البحث عن جذور العقلانية في الإسلام نفسه قبل أيّ شيء آخر، فلطالما أكّد القرآن الكريم على التعقّل والتفكّر، خلافاً لنصوص اليهود والنصارى[٣]؛ فاليهودية دين الشريعة والتأريخ، والمسيحية دين الإيمان والأخلاق، لكن الإسلام قبل هذا وفوق ذاك كلّه، يدعو الإنسان لمعرفة نفسه ومعرفة العالم، ويدفعه لتبني رؤية واضحة حول الوجود والتاريخ والشريعة والأخلاق.

وعلى الرغم من ذلك، لابدّ وأن تكون العقلانية في الإسلام قد تأثرت بعوامل خارجية، فاتساع رقعة الإسلام واطلاع المسلمين على حضارات أخرى، ترك آثاراً مهمة في الفكر الإسلامي: فقد أثرت العلوم والأفكار الدخيلة بشكل تدريجي على ذهنية المجتمع الإسلامي من ناحية، وأثارت علماء المسلمين للردّ عليها والذبّ عن المتبنيات الدينية من ناحية أخرى[٤]، وما نراه أحياناً من إفراط في عقلانية المعتزلة إنما هو ناشئ عن هذا الوضع.

إذا اعتبرنا القرن الأول عصر شيوع النصيّة الدينية، فيجب اعتبار القرنين الثاني والثالث فترة رواج العقلانية، لكن لا يفوتنا أنّ العقلانية مهما راجت وشاعت، تبقى منحصرةً في دائرة النخب، ويبقى عامّة المتدينين يفضّلون الإيمان والتعبد الديني على الأقاويل العقلانية؛ ومن هذا المنطلق بقي مذهب عامّة أهل السنّة يفضّل باستمرار وفي كل مكان الدوران حول السنن الدينية، دون أن يرتضي نفوذ العقل مجالَ الدين.

ومع تلألؤ نجم الاعتزال، تفاقمت الخلافات الكلامية داخل إطار هذه المدرسة أيضاً؛ فالإفراط في استخدام العقل زعزع أساس الدين وجوهره، وهو الإيمان بالله

وعبادته والتسليم له والتعبّد، لقد أدّى نمو العقلانية من ناحية، وأفول الحنبلية وجمودها من ناحية أخرى، إلى إعادة علماء السنّة النظر في آرائهم التقليدية وتنقيحها، فكان القرنان الثاني والثالث في الحقيقة فترة بروز الاتجاه النصّي قبال العقلانية والخروج من التعصب والجمود الفكري، ومع بزوغ القرن الرابع، دخلت النصيّة مرحلة جديدة؛ فقد شرع اثنان من كبار علماء السنّة، هما أبو الحسن الأشعري (٣٣٠هـ) في البصرة، وأبو منصور الماتريدي (٣٣٣ هـ) في خراسان وماوراء النهر، كلّ على انفراد، بإعادة صياغة الفكر الديني وإحيائه وجذب علماء الكلام المعتزلي[٥]، والفارق بينهما أنّ الماتريديّ اقترب من المعتزلة، فيما صاغ الأشعريّ أصول الحنابلة في قوالب جديدة، ولهذا السبب اعتُبر الأشعري متوسّطاً بين أهل الحديث والمعتزلة، والماتريدي بين الأشعرية والمعتزلة، وهكذا اكتملت حلقات التقريب بين النصيّة والعقلانية في القرن الرابع، وتمّت أول محاولة لها بين هاتين المدرستين.

الأشعرية وتاريخ الصيرورة العقلانية

لمعرفة أهمية هاتين المدرستين الكلاميّتين، لا بأس بإجراء مقارنة بين تياراتهما المختلفة من جهة والمعتزلة من جهة أخرى؛ ولأجل ذلك، يجب التعرّف سلفاً على مواقف أهل الحديث والمعتزلة من العقل، فمنذ البداية كان لمفهوم العقل من وجهة نظر علماء المسلمين لحاظان: نظري وعملي، ويمكننا ملاحظة الاختلافات بين المعتزلة وأهل الحديث في كليهما، وإن لم يكن هذا التفكيك واضحاً منذ البداية، لكن بإمكاننا اعتبار المسألتين الكلاميّتين الرئيستين في ذلك العصر، وهما التشبيه والتنزيه، والجبر والاختيار، انعكاساً لهذين اللحاظين للعقل.

اعتقد أهل الحديث أنّ من الواجب الأخذ بصفات الباري تعالى كما وردت في ظاهر الآيات والروايات، ولا يحقّ للعقل التساؤل عن كمّها وكيفها، ولعلّ تعبير الإمام مالك بن أنس في الإجابة على من سأل عن «استواء» الله على العرش، أبلغ تعبير عن هذا النمط من التفكير: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»[٦]، وهكذا يقول الأشعري في وصف الحنابلة: إنّ كلّ ما

يقولونه عن الله، أخذوه من القرآن وروايات الرسول، لا يتعدّونهما[٧].

يبيّن ما ذكرناه موقف أهل الحديث من العقل النظري، كما أنّهم من ناحية أخرى اعتبروا الإنسان مجبراً والله خالقاً لأفعاله، كما اعتقدوا أنّ الله يمكنه تعذيب الإنسان على ما لم يفعل، أو القذف بالصغار في جهنّم دون سبب، دون أن يجوز لأحد السؤال عن أفعاله سبحانه، ﴿لا يُسأل عمّا يفعل﴾، ولا قيمة لحكم العقل في هذه الأمور، فلا قِبَل له بفهم حسنها وقبحها، بل ليس الحسن والقبح من ذات الأفعال، إنما يختلفان حسب غرض الفاعل.

وفي مقابل هذا الرأي، أخذت المعتزلة بحكم العقل في مجال «المعارف العقلية» و«الأحكام العقلية» أيضاً، فهم يعتقدون بأنّ « المعارف كلّها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحَسَن والقبيح»[٨].

وقد بلغ بعض المعتزلة ـ كالنظّام ـ درجةً دفعته للقول بأنّ العقل يدرك حسن جميع الأفعال وقبحها، بل لقد اعتقد المعتزلة بشكل عام أنّ دور الوحي قبل كلّ شيء تأييد حكم العقل والإرشاد إليه، ويكشف البيان الذي أورده الشهرستاني في تبيين عقيدة أبي علي الجبائي (٣٠٣هـ) وابنه أبي هاشم (٣٢١هـ) عن حقيقة العقلانية الحاكمة على المعتزلة، فيقول: واتفقا على أنّ المعرفة وشكر المنعم، ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية، وردّا الشريعة النبوية إلى مقدّرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرّق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر. وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي، إلا أنّ التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع[٩].

ومن جملة ما اختلف فيه أهل الحديث والمعتزلة هو: هل إنّ معرفة الله أمر نظري واكتسابي، أم أنّها من الأمور البديهية التي يدركها العقل البشري والفطرة الإنسانية بالضرورة؟

اعتبر النصيّون، بشكل عام، المعرفة الإلهية أمراً بديهياً، واجتنبوا النقاش في هذا المجال، وعلى خلافهم، ذهب المعتزلة إلى عدم حصول معرفة بالله إلا عبر النظر

والاستدلال، وقد أدّى هذا الرأي بالمعتزلة إلى تأسيس علم الكلام، وتنظيم أصول لمعرفة الله وصفاته وأفعاله.

نشأ الأشعري في أسرة سنّية متعصّبة، فكان أبوه من علماء أهل الحديث، وقد انحاز في بادئ الأمر إلى المعتزلة، وتلمّذ على كبار أساتذتهم، خاصّةً أبي علي الجبائي نفسه، لكن أدرك - وبمرور الزمن - ضعف عقائد الاعتزال ومغايرتها للمذهب السنّي، فابتعد عنهم، ثمّ اقتنع بالإطار العام للفكر الحنبلي(١٠)، وصار يدافع عنه بالآليات والأسس العقلية، وقد فرّق الأشعري بين البعدين: النظري والعملي للعقل، فقبل استيعابات العقل المعرفية، بيد أنه رفض استطاعة العقل إدراك حُسن الأفعال وقبحها.

وهكذا ذهب الأشعري إلى أنّ الواجبات سمعية كلّها، وأن العقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب، قال الله تعالى: **﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾**، وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف، وكلّ ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، يقتضي نقيضه من وجه آخر(١١).

لقد قرّب الأشعري أهلَ الحديث خطوةً نحو العقل بهذا التفكيك الذي مارسه، واستطاع نشر علم الكلام وترويجه بذلك، وذلك بعدما كان حصراً على المعتزلة، وقد وضع أسس هذه النظرية في رسالة حملت عنوان: استحسان الخوض في الكلام، رادّاً على تحريم أهل الحديث لهذا العلم، وبذلك دوّن علم الكلام العقلي لأهل السنّة في كتاب: الإبانة عن أصول الديانة، ومن ثمّ في كتاب اللمع.

يجب ملاحظة دور الأشعري وأهمية ما قام به في التأثير الذي تركه على كبار المتكلّمين بعدَه، وهم: القاضي أبوبكر الباقلاني (٤٠٣هـ)، أبو إسحاق الاسفراييني (٤١٨هـ)، وإمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ).

لقد استفاد هؤلاء كلّ الاستفادة من الجوّ الذي خلقه الأشعري، ومهّدوا الأرضية لدخول العقل في المباحث الاعتقادية، استخدم الأشعري العقل، حسب

الظاهر، لتثبيت متبنيات أهل الحديث والدفاع عنها فحسب، لكن دخول العقل أدّى إلى تعديل كثير من المعتقدات الدينية التي كانت تعتبر مسلّمة آنذاك، فخرجت نظرية الصفات المشبّهة بقيد «بلا كيف»[(١٢)]، ونظرية الجبر مع القول بـ«الكسب»[(١٣)]، وعدم خلق القرآن مع التقيّد بـ«الكلام النفسي»[(١٤)] من الفهم المتحجّر لأهل الحديث، وأخذت مظهراً مقبولاً عقلاً، والأهم من ذلك كلّه، أصبحت معرفة ذات الله وصفاته أمراً يحتاج إلى استدلال وبراهين، ولم يعُد أمراً بديهياً.

ذهب الباقلاني[(١٥)] في هذه الأمور جميعها أبعد مما وصلت إليه تصوّرات الأشعري نفسه؛ فأعطى العقل مجالاً أوسع في فهم المعتقدات الدينية وتفسيرها، وبهذا أخذ علم الكلام في المدرسة الأشعريّة طابعاً عقلياً وجدلياً كاملاً بمجيء الجويني، والذي تحدّث مفصلاً في مقدمة كتاب: الشامل في أصول الدين[(١٦)] عن أسس المنهج العقلي، وردّ على من يشكل على «الاستدلال» ويعتبره بدعةً لا جدوى منها، وبالإمكان مقارنة هذا القسم من كتاب الشامل مع كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ)[(١٧)]، ليظهر مدى تأثير المغني على الشامل للجويني، وإن كان الجويني لا يعدّ مؤسّساً لعلم الكلام، لكن على أيّ حال، أدّى ظهوره إلى وصول العقلانية قمّتها في الكلام الأشعري[(١٨)].

كانت النصيّة السلفية طوال هذه الفترة معرّضةً للضغوط من ناحيتين، فقد أخذ المعتزلة بالانتشار بدعمٍ من السلطات المحلية، واتحادها مع التشيّع، من ناحية؛ فيما بات الكلام الأشعري نفسه يهدّد النصية عبر منهجه العقلاني الجديد، من ناحية أخرى، فلم تتمكّن السلفية ـ خاصّة في شكلها الإفراطي ـ من إعادة نشاطها إلا بعد ظهور ابن تيمية في القرن السابع (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ)، وقد تأثرت عقائد السنّة بالتفكير الأشعري إلى درجة لم يجد فيها الشهرستاني في القرن السادس بياناً أبلغ من عقيدة الأشاعرة لشرح رأي أهل السنّة بالعقل والشرع، فقال: وأمّا السمع والعقل، فقد قال أهل السنّة: الواجبات كلّها بالسمع، والمعارف كلّها بالعقل، فالعقل لا يحسّن ولا يقبّح، ولا يقتضي ولا يوجب. والسمع لا يعرّف، أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب[(١٩)].

وعلى هذا الأساس، قبل ببساطة التعريف التالي في مجال أصول الدين وفروعه:

«كلّ ما هو معقول، ويتوصّل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول. وكلّ ما هو مضنون أو يتوصّل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع»[٢٠].

وقد شاعت المجادلات الكلامية بين أهل السنّة في القرن الخامس، فوقف أبو حامد محمد الغزالي (٥٠٥هـ) بوجه العقلانية الإفراطية، وساق الكلامَ الأشعريَّ إلى وجهة أخرى، وسوف نعود إلى آراء الغزالي في ما بعد إن شاء الله تعالى.

المنهج الماتريدي والتوظيف العقلاني

في الوقت نفسه الذي برز فيه الأشعري، ظهر عالمٌ من علماء خراسان السلفيّين، يتبع الأهداف التي تتبّعها الأشعري، وهو الماتريدي. كان الماتريدي، خلافاً للأشعري الذي انتمى إلى المذهب الحنبلي والمالكي، تابعاً للمذهب الحنفي، وكما نعلم فإنّ أبا حنيفة (١٥٠هـ) كان من أصحاب الرأي، يعمل بالقياس في الأحكام، لذا كان من السهل للماتريدي إدخال العناصر العقلية في المعتقدات الدينية، وتعديل النزعة النصيّة، وكما قلنا فإنّ الأشاعرة أخذوا بالمعارف النظرية للعقل، ولم يعيروا الأحكام العملية اهتماماً، أمّا الماتريدي فقد أدخل العقل العملي أيضاً في مجال علم الكلام، مقترباً بذلك من التفكير المعتزلي، فقبل الحُسن والقبح العقليين، وقبّح التكليف بما لا يطاق، واعتبر الفعل الإلهي حكيماً، كما وعدّ العدالة ونفي الظلم من صفات الباري تعالى وأفعاله[٢١].

لم يكتف الماتريدي بهذا المقدار، بل اعتمد العقل في البعد النظري أيضاً، واستخدمه ـ بكثرة ـ في تحليل جزئيات المسائل الكلامية، كما اعتقد بأنّ الإنسان صاحب قدرة واختيار وأنّ مشيئته مؤثرة في وجود الأفعال، وقد قبل الماتُريدي نظرية الكسب معتبراً الله فاعلَ أفعال الإنسان، لكنه ـ خلافاً للأشعري ـ كان يعتقد بحريّة الإنسان بشكل تام في «قدرة الكسب»، وأنه هو الذي يقوم بفعل ما بمحض إرادته.

لقد لاقت آراء الماتريدي في بادئ الأمر إقبالاً واسعاً بين الأحناف، إلا أنه وبعد انتشار الأشعرية تحوّل علماء الحنفية إليها، ولهذا لم تجد أفكار الماتُريدي قبولاً بين

أهل السنّة[٢٢].

موقع الغزالي في تجاذب العقل والنص

أسلفنا أن أبا حامد محمد الغزالي كان أشعريّ المسلك، ومن تلامذة إمام الحرمين الجويني، وتأتي أهمية الغزالي في تاريخ العقلانية الإسلامية من التحوّل الفكري الذي حصل له منتصف عمره، فقد أدّى هذا التحوّل إلى تغيير أساسي في مسار الفكر الإسلامي، ولو لبرهة معينة.

تتكوّن الحياة العلمية للغزالي من فترتين مختلفتين؛ ففي الفترة الأولى كان يكمل المسيرة التي خطّها الكلام الأشعري خلال قرنين، وقد قدّم الغزالي في هذه الفترة الكلامَ الأشعري خطوةً نحو الأمام بإدخاله المنطق الأرسطي فيه[٢٣]، إذ لم يكن قد استخدم هذا المنطقَ حتّى ذلك الحين أيّ من المتكلّمين، بمن فيهم أستاذه الجويني، وقد تمكّن الغزالي بفراسة تامّة وبنحته مصطلحات جديدة للمفاهيم المنطقية أن يدّعي استخراج قواعد المنطق من القرآن الكريم[٢٤]، بل ادّعى أنّ أرسطو واليونانيين كانوا أخذوا المنطق عن سالف الأنبياء، فللمنطق - إذاً - جذور دينية[٢٥]، وقد ألّف الغزالي في هذه الفترة كتباً ورسائل كلامية للدفاع عن المتبنّيات السنّية، والتعريض بسائر الفرق الإسلامية.

وكان من أهمّ أعماله في هذه الحقبة نقده الذي كتبه على الفكر الفلسفي آنذاك؛ حيث بيّن - أولاً - مسائل الفلسفة المشائية في كتاب مقاصد الفلاسفة، ثم كشف - حسب زعمه - تناقضها وتعارضها مع العقائد الدينية في كتاب تهافت الفلاسفة، وفي ختام هذه الفترة، أعاد الغزاليّ صياغة الكلام الأشعري بشكل متقن ورزين، وذلك في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد.

لكن مناقشة الفلاسفة وأصحاب المذاهب والتعمّق في الأفكار الكلامية أدّى بشكل تدريجي إلى تذمّره من علم الكلام نفسه؛ ويمكننا لمس هذه المسألة حتى في كتابه الكلامي «الاقتصاد»؛ إذ يعدّ فيه علم الكلام وسيلةً لدفع الشبهات وردع الخصوم، لا سبباً للوصول إلى اليقين، وبهذا لم يستقرّ عقل الغزالي الوقّاد في نهاية

المطاف، ولم تطمئن روحه التوّاقة بالأفكار الفلسفية والكلامية، بل شكّك في كل شيء[٢٦].

من هذه اللحظة بالذات، بدأت المرحلة الثانية من حياة الغزالي، التي وجد فيها ضالّته في التصوّف، واليقين الذي يمنحه السكون والطمأنينة، في السلوك العرفاني، الذي زعم أنه منطلق طريق النبوة.

فبعدما وصل الغزالي بالكلام الأشعري إلى القمّة، وفّر مقدمات سقوطه؛ وسار العقل الأشعري في اتجاهٍ أدّى إلى فقدان حقيقة الدين بريقها، فنسي جوهر الدين، وصار الفقهاء والمتكلّمون يتباهون بصورته ويتناقشون حولها، فأصبحت علوم الدين في أمسّ الحاجة إلى حياة جديدة.

انتقد الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين الفكرَ الديني في عصره، وبيّن المنهج الديني القويم من وجهة نظره، لكنه أبخس العقل والتعقل حقّه في منهجه الجديد هذا[٢٧]، وفي المقابل أعطى الغزالي السلوك العرفاني والتعبّد الديني حصة الأسد؛ فالتعريف الذي قدّمه للعلم والعقل يكشف هذه المسألة بجلاء، حيث أصبح العلم طريق الآخرة، وهو على شقين لا ثالث لهما: علم المكاشفة (علم الباطن) وهو غاية العلوم، وعلم المعاملة وهو الأخلاق[٢٨]، كما عدّ الفقه في هذا التصنيف من العلوم الدنيوية الشرعية، مخرجاً علم الكلام تماماً عن دائرة العلوم الشرعية.

إنّ الصورة التي يرسمها لنا الغزالي عن علم الكلام في كتاب إحياء علوم الدين مهمة جداً؛ إذ يعتقد بأنّ هذا العلم مؤلّف من قسمين: أدلة مفيدة موجودة حرفياً في الكتاب والسنّة، ولا حاجة لنا بها؛ وجدال مذموم ومطالب إمّا مضلّلة أو لا طائل منها؛ ولهذا السبب لم يؤلّف علم الكلام في الصدر الأول، بل كانوا يعدّون الدخول فيه بدعة[٢٩].

ويقرّ الغزالي بحاجتنا اليوم للكلام بسبب رواج البدع، لكنه يؤكّد أنّ واجب المتكلّم هو الذبّ عن الدين والدفاع عنه، ولا يمكنه شقّ طريقه للمعرفة بعلم الكلام، فمن حيث العقيدة، ليس للمتكلّم أكثر مما لدى العامة، وما يميّزه عنهم ليس إلا امتلاكه سلاحاً يجب أن يدافع به عن طريق الآخرة، والذي هو طريق الدين

والعرفان[٣٠].

ويقرّ الغزالي لاحقاً في كتاب إلجام العوام عن علم الكلام، بأنّ علم الكلام قد يؤدّي أحياناً إلى الحقيقة، لكن حدوث هذا الأمر فيه بدرجة من الندرة، لا تتعارض وواجبنا في نهي العالِم وغيره عن الولوج فيه[٣١].

إنّ الصورة التي يقدّمها الغزالي للعقل مهمة أيضاً؛ فقد اعترف بالعقل النظري وجعله أساساً للفكر العقلاني للإنسان[٣٢]، لكنه قال: إنّ الإيمان بالله ومعرفته، وحتى معرفة حقيقة الأشياء، ركيزة فطرية في نفوس البشر، ويتوصل العقل البشري إليها بالتذكير[٣٣]، وهذا ما يكشف أيضاً عن عدم إيمانه بالعقل البشري ولا بالاستدلالات الكلامية المعقدة.

الخطوة المهمة الأخرى للغزالي كانت تقسيمه الحقائق والمعارف الدينية إلى طبقات، فإذا كانت للحقيقة درجات وبطون مختلفة، وكان الناس على مراتب مختلفة من حيث الوجود والعقل، يجب تعليم كلّ شخص وفق مستواه الوجودي وقابلياته[٣٤] من هنا يفتح الغزالي باباً لدخول العرفان في المعارف الدينية ويضعه فوق الفقه والكلام.

لقد استفاد ابن رشد من نظرية الغزالي هذه للجمع بين العقل والدين، لكن الفارق بينهما هو أنّ الغزالي نسب الحقائق والمعارف المتعالية إلى العرفان، بينما نسبها ابن رشد إلى الفلسفة، فاعتبر الأخير تأكيد القرآن على التفكّر وكسب المعرفة تأييداً للعقل الفلسفي[٣٥]، كما اعتقد بأنّ ظواهر النصوص إنما جاءت لعامة الناس، وعلى الفيلسوف تأويل النصوص عن طريق اكتشاف الحقائق البرهانية[٣٦]، ولا يجوز تعليم الحقائق الباطنية للعوام، بل من الواجب عدم إطلاعهم أنّ النصوص الدينية قابلةٌ للتأويل، ويجب طرح الحقائق الدينية، التي هي نفس الحقائق الفلسفية، بلغة غامضة في المصادر الفلسفية، كي لا يتوصل إليها من ليس أهلاً لها.

من هنا، يعتبر الغزالي وابن رشد التأويل خاصاً بـ «الراسخون في العلم»، وما يميّزهما في هذا الاعتقاد، أنّ الغزالي يعتبر المتصوّفة هم الراسخين في العلم، بينما يعتقد ابن رشد أنّهم الفلاسفة[٣٧].

مدرستا العقل والنص في القرون الأخيرة

أهان الغزالي ـ كما رأينا ـ التفكير العقلاني بفسحه المجال للتصوّف، كما أخرج الفلسفة من دائرة الدين وأبعد الكلام إلى ثغور الدين للدفاع عنه، وفي المقابل، دافع ابن رشد عن مكانة العقل بتأليف تهافت التهافت، وجمع بين العقل والدين في فصل المقال والكشف عن منهاج الأدلة. ومن الطرائف أنّ ابن رشد قد ترك أثراً في الكلام الأشعري في المراحل التالية أكبر مما تركه الغزالي نفسه، فعلى الرغم من جهود الغزالي، نضج التراث الكلامي وقوت جذوره، حيث كان يلج أعماق الفلسفة أحياناً.

ومن أهم رموز هذا التراث: عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)، والفخر الرازي (٦٠٦هـ)، والقاضي عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ)، وسعد الدين التفتازاني (٧٩٣هـ)، والشريف الجرجاني (٨١٦ هـ)؛ فلم تخمد جذوة النزعة العقلية في كلام أهل السنّة، بل زاد أوارها يوماً بعد يوم، وما زلنا نشهد آثار ذلك إلى يومنا هذا.

يجب علينا البحث عن تأثير الغزالي في مكان آخر أيضاً؛ فقد كان سبباً ـ أو على الأقل ممهّداً ـ لتيّارين هامّين، حيث صبغ التصوّف بصبغة دينية ـ وكان يعدّ آنذاك حركةً مستقلة منزوية ـ وأدخله المجتمع من ناحية، فيما مهّد لانتعاش النزعة النصية من ناحية أخرى، وبتضعيفه الفلسفة والكلام، وتوجّهه إلى الوحي، هيّأ الغزالي بشكل غير مباشر الأرضية لبروز النزعة السلفية، فبزغت النصيّة الإفراطية من دمشق مرة أخرى، بعدما أفلت بوفاة ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ). وقد وضع هذه المرّة تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية (٧٢٨هـ) ومن بعده تلميذه ابن القيّم (٧٥١هـ) أساس منهجٍ مازال مستمراً إلى يومنا هذا بلباس المذهب الوهابي.

يرث العالم السنّي اليوم هاتين المدرستين كليهما: النصوصيّة الإفراطية لأتباع ابن تيمية، والعقلانية الفكرية على طريقة الأشاعرة.

النزعة العقلانية والنصية عند الشيعة الإمامية

نموضع حديثنا ـ من بين ثلاث فرق شيعية مهمة ـ حول الشيعة الإمامية فقط؛

فالزيدية سلكت طريق المعتزلة، وأخذت عقلانيّتهم بشكل كامل، فيما ابتعدت الإسماعيلية عن الفكر الديني متأثرةً بالغنوصيّة (المذهب العرفاني Gnoticism)، والمانويّة (Manichaeism)، والفلسفة الأفلاطونية المحدثة (Neo Platonism).

يجب بدء الكلام عن الإمامية بالأئمة أنفسهم، لكن بما أنّ هدفنا مطالعة آراء المسلمين وأفكارهم لا تحليل النصوص الأساسية، نبدأ الحديثَ بعلماء الشيعة.

هناك صنفان مختلفان بين أصحاب الأئمة، خاصة الإمامين: الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام: جماعة تسمّى «المتكلمين»، وأخرى تسمّى «المحدّثين» أو «الفقهاء»؛ فمن الصنف الأول: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحمران بن أعين، ومحمد بن الطيّار، ومؤمن الطاق. ومن الصنف الثاني: محمد بن مسلم، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن الحسن الصفّار، وما يميز الصنفين عن بعضهما بشكل أساسي، هو كيفية استخدام العقل في المعارف الدينية ومديات هذا الاستخدام وكميته، لهذا بإمكاننا اعتبارهم ممثلي العقلانية والنصيّة في الدائرة الشيعية.

ويعتبر حفيد ميثم التمّار (علي بن إسماعيل بن ميثم التمّار) أوّل متكلّم شيعي[(٣٨)]، وإن كان بعضهم يرجع تاريخ الكلام الشيعي إلى فترة أبعد من ذلك، ويعتبر الشاعر الشيعي الكميت بن زيد، وعيسى بن روضة من روّاد الكلام الشيعي ومؤسّسيه[(٣٩)]، ويعتقد الكثيرون أنّ جذور المعتزلة تضرب في الكلام الشيعي. فكما يقول المعتزلة: إنّ مؤسس الاعتزال ـ وهو واصل بن عطاء ـ قد أخذ علم التوحيد عن أبي هاشم عبدالله بن محمد الحنفية، وهذا الأخير أخذه عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام[(٤٠)].

على أيّ حال، كان هشام بن الحكم أول من أذاع صيت الكلام الشيعي ودافع عن المباني الشيعية باستخدام قواعد الجدل، كان هشام من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ويمكننا ملاحظة مناقشاته مع المخالفين، وتقدير الإمام له في المجاميع الروائية الشيعية، وقد اشتهر هشام بعلم الكلام وهيمنته على فنّ المجادلة إلى حدّ نصّبه يحيى بن خالد البرمكي (وزير هارون الرشيد) رئيساً للمتكلّمين، وأعطاه منصب الحكم والرئاسة في مجالس المناظرة الكلامية التي كانت تقام آنذاك[(٤١)]،

وقد اتّهمت كتب الملل والنحل والكلام السنّي هشاماً وعدداً آخر من متكلّمي الشيعة بالتشبيه والتجسيم، لكن أسلاف الشيعة نفوا هذه التهم وبرّؤوهم منها[٤٢].

ويبدو أنّ لاختلاف هشام بن الحكم وكبار المعتزلة والمرجئة دوراً في رواج هذه التهم، كما ويظهر من القرائن أنّه لم يكن على مذهب أهل البيت عليهم السلام، وإنما تشيّع فيما بعد، وصار يذب عن أسس التشيّع[٤٣]، هذا ويمكننا ذكر الفضل بن شاذان النيسابوري (٢٦٠هـ)، وابن قبة الرازي من متكلّمي الشيعة في عهد الأئمة عليهم السلام.

في المقابل، هناك عدد غفير من محدّثي الشيعة الذين رأوا دورهم في تدوين معارف أهل البيت عليهم السلام وحفظها، ويمكننا مطالعة تاريخهم في كتب الرجال.

ومن الملفت أن لا نرى في الدائرة الشيعية إلى القرن الثالث الهجري خلافاً بين المتكلّمين والمحدّثين، عكس ما نراه لدى أهل السنّة، وإن كان يدور بينهم حوار ونقاشات، لكن القطيعة التي حصلت بين الحنابلة والمعتزلة، لا نراها بين النزعتين: النصية والعقلية عند الشيعة، ويعود هذا الأمر إلى اعتدال علماء الشيعة في استخدام العقل واستنادهم إلى النصوص الدينية؛ فحضور الأئمة وتوجيهاتهم منعَ الإفراط وظهور الاختلاف، حيث اعتمد منهج الأئمة على قبول العقل وتناول مسائله، لكنّهم حددوا دائرة الإدراك العقلاني، وحذّروا المؤمنين من اتّساع دائرته أبعد من إمكاناته.

وبشكل تدريجي، ابتعد هذان التياران عن بعضهما، وتحوّلا إلى مدرستين مستقلّتين منذ القرن الثالث، الذي يصادف عصر التقية وغياب الأئمة عليهم السلام، وإذا لم يحصل التقابل الحنبلي ـ المعتزلي في أيّ فترة من فترات التاريخ الشيعي، إلا أن النزعتين وقفتا مقابل بعضهما في القرن الثالث والرابع، لقد كان أبرز المتكلّمين حينذاك آل نوبخت، والمحدثين في قم والري.

كان آل نوبخت أسرة منجّمة إيرانية، دخلت البلاط الأموي، وأسلمت على أيديهم، ثم تشيّعوا بعد فترة من الزمن، وقد حازوا على مكانة مرموقة في عهد الخلافة العباسية، لاسيما في زمن المنصور، ولعبوا دوراً مهماً في حركة الثقافة آنذاك، خاصة في حركة ترجمة النصوص الفارسية إلى العربية، وإدارة «بيت الحكمة» في عهد هارون الرشيد، كان امتيازهم في معرفة الفلك والفلسفة، وقد

اقترب بعض من كبار النوبختيين من أهل البيت عليهم السلام درجة، عدّوا فيها من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وقدّموا على مدى ثلاثة قرون علماء كبار للعالمين الإسلامي والشيعي، ووصلوا بالعقلانية الشيعية قمّتها؛ حتى عدّهم بعض الباحثين، مؤسّسين للكلام العقلاني الشيعي.

مكّنت معرفة النوبختيين بالفلسفة اليونانية والإيرانية، وكذلك الكلام المعتزلي، من بناء منظومة كاملة من القواعد والأسس العقلية، تركت بصماتها على الكلام الشيعي قروناً متتالية[(٤٤)].

وللقيام بمقارنة بين العقلانية والنصيّة في الدائرة الشيعية في هذه الفترة، بإمكاننا مطالعة كتاب الياقوت، وهو الكتاب الكلامي الوحيد للنوبختيين المتوفر بين أيدينا، ومقارنته بكتب الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) الممثل الأبرز للتيار النصّي، فإذا قمنا بهذه المقارنة، سنكتشف دور الشيخ المفيد (٤١٢هـ)، والسيد المرتضى (٤٣٦هـ) في الجمع بين هاتين المدرستين.

كان الصدوق محدّثاً، ولذا حدّد نفسه في الفقه والعقائد بإطار المعارف القرآنية والروائية، كان ملتزماً بالنصوص درجةً دفعته إلى استخدام نصّ ألفاظ الروايات وتعابيرها في كتبه الفقهية والاعتقادية، فكان يتحاشى قدر الإمكان إعطاء رأي في المسائل، ويكشف كتاب المقنع منهجه في الفقه، كما يكشف ذلك في العقائد كتاب الاعتقادات، ولا نعتقد أنّ الصدوق كان مجرد ناقل ومدوّن للروايات، بل كان يقيّم الروايات وينتقي منها ما يراه منسجماً والقواعد، ويختاره معتقداً أو فتوى، بما أحاط به من الروايات ومعرفة ضوابط التمييز بينها وترجيح بعضها على بعض، إلا أن عنوان المحدِّث أصبح لدى البعض معادلاً لعنوان أهل الحديث، لكن الشيخ الصدوق لم يوافق أفكار أهل الحديث، لا من قريب ولا من بعيد، ولم يعتقد بجواز مناقشة المخالفين وردّهم فحسب، بل كان يرى وجوب ذلك؛ والدليل على ذلك ما نقل عنه من مناظرات[(٤٥)].

يرى الصدوق معرفة الله والتوحيد أموراً «فطرية» جُبل الجميع عليها[(٤٦)]، وبإمكان الإنسان التوصّل إلى رؤية الله القلبية بالتهذيب واتّباع الفطرة[(٤٧)]، ومع هذا

كلّه، لا يرى العقل عاجزاً عن معرفة الله وصفاته؛ فقد شكّل نقل احتجاجات الأئمة عليهم السلام على مخالفيهم وتبيين استدلالاتهم، قسطاً كبيراً من كتبه، وإن اعترف بمحدودية العقل في هذا المجال، لكنّه لم يستسغ المحاجات إلا في الضرورة وفي دائرة النصوص وتعاليم الكتاب والسنّة، خلافاً للمتكلّمين؛ فلا عجب أن لا نرى بين مئات الكتب التي وصلتنا منه، كتاباً واحداً في الكلام.

وإجمالاً، يمكننا القول: إنّ الصدوق يعتقد بضيق المنهج العقلي وموضوعه ودائرته، وابتناء المعرفة الدينية على الفطرة والعقل الفطري(٤٨).

في المقابل، نرى كتاب الياقوت كلامياً تماماً(٤٩)، حيث يعتقد ابن النوبخت أنّ معرفة الله أمر نظري واكتسابي، والطريق الوحيد للوصول إلى هذه المعارف هو النظر والاستدلال العقلي(٥٠)، فالشيخ الصدوق يرى التوحيد أمراً فطرياً، بينما يعدّه ابن النوبخت اكتسابياً(٥١)، وتماماً على خلاف ما رأيناه عند الصدوق، لا يعتبر مؤلّف الياقوت الدليل السمعي مفيداً لليقين، فهناك اشتراك لفظي ومجاز وتخصيص في النصوص الدينية، ومع وجود هذه الاحتمالات جميعها لا يمكننا الاعتماد في العقائد على الروايات وحدها، فإذا ضمّنت الآيات والروايات القرائن، يمكنها حينذاك أن تفيدنا القطع واليقين.

إضافة لذلك، الاستناد إلى الأدلة السمعية يفيدنا إذا أثبتنا مسبقاً وجود الله والنبوّة والعصمة وسائر المقدّمات بالاستدلال العقلي، وإلا سينتهي بنا الأمر إلى دور باطل(٥٢). وملخّص الكلام، أنّ هذا الكتاب تعمّق في الأبحاث العقلية إلى درجة اعتبره العلامة الحلّي مطابقاً تماماً للمدرسة الفلسفيّة والكلاميّة للخواجة نصير الدين الطوسي؛ ولهذا قام بشرحه.

يمهّد ابن النوبخت في مستهلّ الكتاب للمقدمات الكلامية، ثمّ يعرّف الجوهر والعرض والجسم، ويبحث الجزء الذي لا يتجزأ والخلأ، فإبطال التسلسل ومسائل أخرى، أمّا وجه الإبداع في هذا الكتاب فهو في تقسيمه الموجود إلى «واجب» و«ممكن»، والاستدلال ببرهان الوجوب والإمكان(٥٣)، وإذا كان تخمين بعض الباحثين صحيحاً في أنّ الياقوت قد تمّ تأليفه عام ٣٥٠ للهجرة، فسيصبح مؤلّفه أوّل

من أدخل مفهوم الوجوب والإمكان وبرهانه في الكلام والفلسفة الإسلامية(٥٤)، ولا يخفى علينا أنّ هذا البرهان لم يُر حتى عند الشيخ المفيد والسيد المرتضى، لكن لا يجوز الاهتمام كثيراً بهذه النتيجة، فكتاب الياقوت يعود للقرن الخامس، لكنّه يعكس ـ على أيّ حال ـ ميولاً عقلانيةً من صنف عقلانية المعتزلة.

يندرج ما أوردناه في أفق العقل النظري، أمّا أحكام العقل العملي، فخلافاً لما رأيناه عند أهل السنّة، نادراً ما نرى اختلافاً بين المتكلّمين والمحدِّثين الشيعة، فقد أجمعت الإمامية على أنّ الحسن والقبح عقليان، ومن ذاتيات الأفعال، ولم نجد للقيود التي وضعها أهل الحديث والأشاعرة على العقل العملي مصداقاً واحداً لدى محدّثي الشيعة، وإن كان هناك اختلاف بين المتكلّمين والمحدّثين حول مصاديق الأحكام العقلية، كما أنّ الاختلاف في هذا الموضوع حدث بين المتكلّمين أنفسهم، وبإمكاننا رؤية مثال لهذه الخلافات في «قاعدة اللطف»، ومسألة «وجوب الأصلح».

عقلانية الشيخ المفيد ودوره التوفيقي

كان الشيخ المفيد (٣٣٦ ـ ٤١٣هـ) جامعاً لشتى العلوم كالحديث والكلام والفقه؛ لهذا تميّز من بين علماء الشيعة، وقد نهل من كبار محدّثي عصره، كجعفر بن قولويه والشيخ الصدوق من ناحية، ومن النوبختيين من ناحية أخرى(٥٥)، كما استفاد من المعتزلة.

عاصر المفيد فترة احتدام الصراع بين نصيّة المحدثين وعقلانية النوبختيين: فسعى للتقريب بين التيارات الشيعية المختلفة بالجمع بين الأحكام العقلية والنصوص الدينية ومراعاة جوانب المسألة(٥٦)، ولا يسعنا المقام هنا لتناول جميع أفكار المفيد الكلامية، لكن يجب أن نشير ـ ولو باختصار ـ لما يرتبط من آرائه بشكل مباشر ببحثنا الحاضر.

لم يقبل المفيد نظرية «فطرية التوحيد»، بينما استند الصدوق في هذا المجال على روايات تقول: إنّ جميع الخلائق جُبلوا على التوحيد، «فطرهم جميعاً على التوحيد»، وقد اعتقد المفيد أنّ الروايات المذكورة تعني أنّ الله خلق الناس كي

يوحّدوه ويعبدوه[٥٧]، ويصرّح في أوائل المقالات بأنّ معرفة الله والنبي وكلّ غائب هي معرفةٌ اكتسابية، لا تحصل إلا بالاستدلال[٥٨]، وفيما ضعّف الصدوق علم الكلام ومنهج المتكلّمين واستند ـ بدلاً عنه ـ إلى روايات أهل البيت[٥٩]، نرى المفيد يقسّم علم الكلام إلى حقّ وباطل، ولا يعتبر الكلام المستخدم للدفاع عن الدين مطلوباً فحسب، بل واجباً، مستنداً ـ لإثبات مدّعاه ـ إلى الآيات والروايات التي تدعم الكلام والمتكلّمين[٦٠].

وعلى الرغم من هذا، لم ير العقل مستقلاً في معرفة الحقائق الدينية، خلافاً للنوبختيين، بل محتاجاً للوحي والدين، فإذا كان العقل البشري يتوصل للأمور الدينية عن طريق الاستدلال، إلا أن تعلّم كيفية هذا الاستدلال يجب أن يكون من الرسول ﷺ والنصوص الدينية.

لقد اتفقت الإمامية على أنّ العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنّه غير منفكّ عن سمع ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنّه لابدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث، واجتمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أنّ العقول تعمل بمجرّدها من السمع والتوقيف[٦١].

هذه العبارة لا تتحمّل أيّ تأويل[٦٢]، إذ يعتقد المفيد أنّ موقف الإمامية من هذا الأمر موافق لأهل الحديث ومخالف للمعتزلة، هذه النظرية لا تعكس احتراماً بحتاً للشريعة، فالالتزام بها يعني أنّ قبول القواعد والمسائل الكلامية يجب حصره في دائرة الدين فقط، ويؤخذ بها حين تنتهي إلى نتائج محددة، وقد أثرت هذه القاعدة إلى حدّ ما على الشيخ المفيد، وسبّبت تمايز نظامه الكلامي عن النوبختيين وحتى عن أتباعه نفسه.

وعلى سبيل المثال، يمكننا مراجعة تعريف العقل عند الأعلام الثلاثة (أي الصدوق وابن النوبخت والمفيد)، فقد عرّفه الشيخ الصدوق بمضمون الروايات القائلة: «ما عُبد به الرحمن، واكتسب به الجنان»، وفي عبارة أخرى: «التجرّع للغصّة، حتى تنال الفرصة»[٦٣]، وإذا كان هذا التعريف يختصّ بالعقل العملي، لكنّه يحدد

بشكل جليّ العقل النظري في إطار أهداف العقل العملي واستنتاجاته، وغالباً ما يتمتّع العقل بهذه الميزة في الآيات والروايات[٦٤].

لكنّ ابن النوبخت يعير اهتماماً أكبر للميزة النظرية والاستدلالية للعقل، وفي الوقت عينه يبيّن هذان التعريفان موقع العقل وصلاحياته، ولا ننسى أنّ ابن النوبخت اعتبر العقل رصيد الإنسان الوحيد لمعرفة الله والحقائق العينية، خلافاً للصدوق الذي اعتبر معرفة الله أمراً فطرياً، ويؤدي كلّ من هذين التعريفين إلى نظامين اعتقاديين متفاوتين.

وقد اختار الصدوق طريقاً وسطاً بين التعريفين، لكنّه كان أقرب للنوبختيين، فعدّ معرفة أصول الدين عقليةً واكتسابية، وفي الوقت ذاته اعتبر طريق المعرفة يسيراً، ولكلّ إنسان، مهما كان مستواه المعرفي، أن يصل إلى معرفة الله بعقله، من دون الاطلاع على علم الكلام أو فنون الجدل[٦٥].

لاشكّ في انحياز المفيد هنا للعقلانية الإفراطية ولو قليلاً، فتعريف العقل الذي قدّمه في رسالة النكت عند الحديث عن مقدّمات الكلام، يعكس منهج الاعتدال والوسطية، ويذكّرنا أيضاً برأي الصدوق حين يقول: «العقل معنى يتميّز به من معرفة المستنبطات، ويسمّى عقلاً لأنه يعقل عن المقبّحات»[٦٦].

ويمكننا القيام بمقارنة آراء هؤلاء الأعلام في مجالات أخرى، كـ «قاعدة اللطف» و«وجوب الأصلح»[٦٧].

وخلاصة الكلام: إنّ الشيخ ينحاز للعقلانية أكثر من النصيّة، وإن كان من المحدّثين المشهورين، لكن ميله الكلامي أدّى به إلى عدم القبول بالروايات الاعتقادية إلا بعد معالجتها وتفسيرها؛ خاصة إذا تعارضت المنقولات وأحكام العقل، فيلزم حينئذ جانب العقل[٦٨].

ومن المناسب متابعة البحث بتتبّع أثر منهج المفيد على تلامذته، وملاحظة نتيجة صراع العقل والنصّ عند الشيعة.

الاتجاه العقلاني الشيعي بعد المفيد

أبرز تلامذة المفيد هو المتكلّم الشهير السيد المرتضى المعروف بعلم الهدى، وقد

تبع المرتضى خطى أستاذه، إلا أنّ مساهمته في عقلنة علم الكلام كانت أكبر، فقد تأثر السيد المرتضى بالنوبختيين بشدّة، ويتجلّى ذلك في المقارنة بين كتابي الياقوت والذخيرة، يتّفق المرتضى مع المفيد وابن النوبخت على أنّ معرفة الحقائق الدينية معرفةٌ اكتسابية[٦٩]، لكنّه يرفض قول المفيد بأنّ العقل يحتاج إلى مسموعات في الاستدلال، ويصرّح بأنّ طريق معرفة الله منحصر بالعقل، ولا حظّ للسمعيّات في هذا المجال.

أمّا دليل المرتضى فهو ما قاله ابن النوبخت، حيث ينقل كلام الشيخ المفيد حول تقدّم السمع على العقل، ناسباً له إلى «بعض أصحابنا»، ثمّ يردّه[٧٠]، ويقول في هذا المجال: إننا إذا أخذنا بكلام الإمام لكونه إماماً، يستلزم ذلك الدور الباطل، وإذا كان كلام الإمام من باب الإرشاد إلى حكم العقل، فالملاك الحقيقي حينئذ حكم العقل لا كلام الإمام، وقد كرّر هذا الرأي في كتاب الذخيرة.

ونلاحظ هنا أنّ السيد المرتضى ابتعد قليلاً عن أستاذه، فيما اقترب خطوةً من النزعة العقلانية، لكن خلافاته مع المفيد لا تنتهي عند هذا الحد، فمن آرائه العجيبة، أنّه يعتقد بلزوم كون المعرفة الدينية اكتسابية.

ذهب الصدوق إلى أنّ معرفة الله ضرورية، فيما قال المفيد: إنّها اكتسابية، أمّا المرتضى فلم يكتف بوصفها بالاستدلالية والاكتسابية، بل رأى لزوم كونها اكتسابيةً، بل إن فطريتها عنده مخالفة للطف الله وحكمته، فكما يهتمّ الإنسان أكثر بالبيت إذا بناه بجهد كبير، ويسكن فيه مدّة أطول؛ كذلك حال من يحصل على المعرفة بالتدبّر والتفكّر، فإنه يثبت عليها أكثر، وبناءً على قاعدة اللطف، يجب على الله أن لا يجعل المعرفة فطريةً عند الإنسان، بل يمهّد الطريق لتوصّل الإنسان إليها بعد جهود عقلية[٧١].

وعادة ما نلمس الاختلاف عينه بين السيد المرتضى والشيخ المفيد في المسائل الكلامية الأخرى التي ترتبط بدائرة العقل.

هذا، وقد أكمل تلامذة السيد المرتضى وأتباعه هذا النهج العقلي، وكان من أهمّ المصادر التي ساعدت على تنامي هذا المنهج وانتشاره كتاب تقريب المعارف لأبي

الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ)، وتمهيد الأصول للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ).

استمرّ هذا المنهج العقلاني حتى امتزج الكلام الشيعي بصورة تدريجية بالمنطق الأرسطي، ومن ثمّ الفلسفة في القرنين الخامس والسادس، وقد وصل هذا الامتزاج بالفلسفة أوجه بظهور الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) في القرن السابع، فأخذ الكلام صبغةً فلسفية كاملة، وبظهور العلامة الحلي (٧٢٦هـ) وصل النهج العقلاني في الكلام الشيعي قمّة كماله.

تعرّفنا لحدّ الآن على ثلاث مراحل من الكلام الشيعي:

المرحلة الأولى: فترة متكلّمي عصر حضور الأئمة.

المرحلة الثانية: الشيخ المفيد والسيد المرتضى وأتباعهما.

المرحلة الثالثة: الخواجة نصير الدين الطوسي وأتباعه.

ورأينا أنّ العقلانية في هذه المراحل الثلاث تنمو وتشتدّ، حتى توصّل متكلمو الشيعة إلى أنّ الفلسفة المشائية تمثل قالباً مناسباً لطرح المعارف الدينية والمفاهيم الدينية حول العالم، وإذا أكملنا مطالعتنا، سنصل إلى المرحلة الرابعة التي ما زالت قائمةً إلى اليوم، وهي المرحلة التي ابتدأت بالفيلسوف والعارف الشيعي صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، مؤسّس الحكمة المتعالية، وفي هذه المرحلة، استخدمت الأسس والمفاهيم العرفانية إضافةً للمقولات الفلسفية في علم الكلام، وانصهر الدين بالعقل والإشراق، فإذا لبس الكلام في المرحلة الثالثة ثوب الفلسفة، لبس العرفان والفلسفة هنا ثوب الكلام.

النصية الشيعية في الفترة المتأخرة

استمرّت النصيّة كالعقلانية بعد المفيد في طريقها، وفي الحقيقة لم يُفلح المفيد في دمج هذين المنهجين، إذ استمرّ كلّ منهما في طريقه عبر التاريخ، نتناول هنا باختصار آراء اثنين من كبار هذا الخط، هما: رضي الدين علي بن طاووس (٥٩٨ ـ ٦٦٤هـ)، وزين الدين علي بن أحمد العاملي (٩١١ ـ ٩٦٥هـ).

للسيد ابن طاووس كتاب تحت عنوان: كشف المحجة لثمرة المهجة، وهو في

الحقيقة وصيّة روحية كتبها في أواخر عمره لابنه وسائر الشيعة، يتناول فيها بحث معرفة الله وطرقها من الفصل الخامس عشر، مبتدءاً بالكلام التالي:

إنني وجدت كثيراً ممن رأيته وسمعت به من علماء الإسلام قد ضيّقوا على الأنام ما كان سهّله الله جلّ جلاله والرسول ﷺ من معرفة مولاهم ومالك دنياهم وأخراهم؛ فإنّك تجد كتب الله جلّ جلاله السالفة والقرآن الشريف مملوّ من التنبيهات على الدلالات على معرفة مولاهم ومالك دنياهم، محدث الحادثات ومغيّر المتغيرات ومقلّب الأوقات، وترى علوم سيّدنا محمد خاتم الأنبياء وعلوم من سلف من الأنبياء صلوات الله عليه وآله وعليهم، على سبيل كتب الله جلّ جلاله المنزّلة عليهم في التنبيه اللطيف والتشريف بالتكليف، ومضى على ذلك الصدر الأول من علماء المسلمين والى أواخر أيام من كان ظاهراً من الأئمة المعصومين عليهم السلام أجمعين(٧٢).

وجدت النزعة النصية الشيعية كلمات السيد ابن طاووس أفضل تعبير لها، فكما نرى، لا ينكر العقل ولا يتمسّك بالنص في معرفة الله، إذ يعتبر أصل وجود الصانع أمراً وجدانياً غير قابل للإنكار، ويعتقد بأنّ عقول جميع البشر تتفق على أصل وجود الخالق، لكنّها تختلف في حقيقة ذاته تعالى وصفاته، فالصورة التي يعطيها ابن طاووس عن العقل تختلف عما يقدّره الفلاسفة والمتكلّمون له.

يبيّن ابن طاووس هذا الاختلاف في مثال؛ فيعتقد بأنّ المتكلّم كالأستاذ الذي يأخذ الشمعة من تلميذه ويُبعدها عنه، ثمّ يطلب منه قطع طريق طويل، وعدّ المتاع لنفسه للوصول إليها(٧٣)، فهو لا يعتقد أنّ النقاش في الجواهر والأجسام والأعراض حرام، أو أنّه لا ينتهي إلى معرفة، بل يرى أنّ هذا الطريق من الطرق الطويلة المحفوفة بالمخاطر، ولا ضمان لسلامة سالكها(٧٤).

وينتقد ابن طاووس الكلامَ العقلي الرائج في زمانه (المعتزلة ومن اتّبعهم) بشكل خاص، ويستدلّ بتشتّت آرائهم على مخاطر طريقهم(٧٥)، ويستشهد برسالة لقطب الدين الراوندي، عدّ فيها اختلافات الشيخ المفيد والسيد المرتضى في خمسة وتسعين مسألة(٧٦).

ويوصي السيد ابن طاووس من يقومون بتعليم الآخرين وإرشادهم بما يلي: من

يعلّم المسترشدين إلى معرفة ربّ العالمين، أن يقوّي ما عندهم في الفطرة الأولية بالتنبيهات العقلية والقرآنية والهدايات الإلهية والنبوية، ويقول للمسترشدين إنّما يحتاج إلى معرفة صفات هذا المؤثر والصانع، ويثبت صفاته عنده بأسهل ما يريد منه مولاه جلّ جلاله من تكليفه بتدبير صاحب الشرائع وتسليمه من القواطع، ومن خسارة عمر ضائع(٧٧).

أوردنا عبارات ابن طاووس بشكل مفصّل؛ إذ حسب اعتقادنا، ترَك هذا الكتاب أثراً عميقاً في علماء الشيعة من بعده، منهم الشهيد الثاني الذي نقل كلام السيد في رسالة الاقتصاد والإرشاد، وتناولها بالشرح والبيان، واللطيف في البحث، أنّه من البداية أخذ الفكر والاستدلال بمعنى مرادف لما جاء في الآية: ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها**﴾ الروم: ٣٠، والرواية القائلة: «كلّ مولود يولد على الفطرة»(٧٨)، وتكشف هذه المسألة عن الرأي الشائع عند محدّثي الشيعة وفقهائهم عن العقل في اعتباره «عقلاً فطرياً»(٧٩).

ويصرّح الشهيد الثاني بأنّ هذه المرتبة من المعرفة لا تحتاج إلى تعلّم أيّ علم، وتحصل بالإشارات والتنبيهات الشرعية(٨٠)، فينتقد علم الكلام وخاصّة النقاشات الشائعة في زمانه بشدة، ويعتبره ـ خلافاً للمتكلمين ـ أبعد وأصعب وأخطر طريقٍ إلى الله(٨١).

وقد رأينا أنّ المتكلّمين يعتبرون «المعرفة الاستدلالية» أساسَ الإيمان، لكنّ الشهيد الثاني يعتقد بأنّ «الجزم والإذعان» معتبرٌ في الإيمان، مهما كان منشؤه؛ لذا يقول: والحاصل أنّ المعتبر في الإيمان الشرعي هو الجزم والإذعان، وله أسباب مختلفة من الإلهام والكشف والتعلّم والاستدلال، والضابط: هو حصول الجزم بأيّ طريق اتّفق، الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق(٨٢).

وقد اكتمل هذا الطريق فيما بعد بجهود أعلام كالشيخ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، والعلامة محمد باقر المجلسي (١١١٠هـ)، ووصل ذروته.

وعلى أقلّ تقدير، يمكننا اعتبار الاتجاه النصيّ الشيعي مستمراً في نموّه وتطوّره من حيث إجلاء مواقفه بمرور الزمن، ورفعه الالتباس عنها، وفك ألوان الإبهام فيها(٨٣).

العقلانية والنصية تقويم تاريخي

بعدما قدّمنا موجزاً عن هذين التيارين العتيدين في تاريخ الكلام الإسلامي، يجدر بنا الابتعاد قليلاً عن عالم التاريخ، لنلقي نظرةً شاملة على هذه الساحة الفكرية الملوّنة:

١ ـ كما أسلفنا، غالباً ما انجرّ هذان التياران إلى الإفراط، وغفلا عن مصاعب الطريق والحلول التي يمكن للتيار المقابل تقديمها، فتغرق المباحث الكلامية بعض الأحيان في النقاش والجدال درجةً تضيّع النصوص الدينية أو تُفقدها مغزاها إثر التأويل والتبرير، لا يمكننا إنكار أنّ العقلانية الإفراطية غفلت عن حقيقة الدين في بعض المقاطع، مما أدّى إلى انزعاج المتديّنين، وفي المقابل، فارقت النصيّة في بعض الأحيان العقل درجةً، تركت الدين بلا حمى ولا ملاذ، فالنصيّة كلما أفرطت، تركت الدين منزوياً ومعزولاً.

صحيح أنّ جذور الدين تضرب في أعماق روح الإنسان وأساسه قائم على الإيمان والأنس بالله، لكن في الوقت عينه كان رسل الأديان أنفسهم يدافعون عن أسسهم الدينية في الساحات الفكرية بكل جدارة ونجاح؛ فالدين بلا دعامةٍ عقلية محكمة يحرم ـ على أقلّ تقدير ـ من عنصر العقل.

٢ ـ تكشف مطالعة تاريخ هذين المسارين الفكريين عن وجود فارق أساسي بينهما؛ إذ تتمتّع العقلانية بحماس أكبر، خلافاً للنصيّة التي تتشبّث بمواقفها أكثر، ولا نقصد بذلك أنّ آراء المحدّثين لم يطرأ عليها أيّ تغيير، أو لم تتأثر بسائر حقول المعرفة، بل الحديث عن الثبات النسبي الذي تتمتّع به آراء المحدّثين، فالفكر جوّال، لو ترك بلا عقال ضلّ الطريق.

وفي المقابل، ما دامت النصوص الدينية مرجعاً وحَكَماً، فهي كفيلة بتقويم حركة الفكر ودعمها وإرشادها، فإذا كان الثبات خصلة الدين ﴿**ذلك الدين القيّم**﴾ وإذا كان الإيمان لا يقبل الشك والترديد، فمن الضروري قيام منظومة الدين على النصوص الدينية، ذلك أنّ التعبّد والتسليم أمام الوحي من أركان الإيمان الأساسية في الأديان الإلهية، وأقولها صراحةً: من يعتبر العقل حجّةً لتأويل الدين، والوحي ألعوبةً بيد

انقباض الفكر وانبساطه، أوّل ما عليه مفارقته هو الإيمان.

٢ ـ لم يكن هدفنا في هذا المقال مناقشة الآراء، بل أردنا طرح الأفكار المختلفة، لكن ما لا يمكننا الالتزام به بتاتاً، هو حذف أحد البعدين: الدين، والعقل، أو الإجحاف في حقهما، بل الجمع بينهما من أهمّ أهداف علم الكلام في عصرنا الحاضر، مع الحفاظ على كلّ منهما، ومن العجيب أن يكون البحث عن العقل والدين منحازاً دائماً لأحد القطبين المتضادين، وكأنّما هناك طاقة تدفع الباحثين إلى أحدهما، فما حقيقة قوّة الطرد المركزي هذه؟ وكيف يمكن التغلّب عليها؟

* * *

الهوامش

١ ـ يقول ابن رشد عن الغزالي: «هو مع الأشاعرة أشعريّ، ومع الصوفية صوفيّ، ومع الفلاسفة فيلسوف». انظر: فصل المقال: ٢٧. وإن لم يكن هذا الكلام منصفاً، لكنّه لا يخلو من الصحّة.

٢ ـ راجع: مرتضى العسكري، معالم المدرستين، دور الأئمة في إحياء الدين.

٣ ـ راجع: عباس محمود العقّاد، التفكير فريضة إسلامية. وكذلك: م.م.شريف، تاريخ فلسفه در إسلام [تاريخ الفلسفة في الإسلام] ١: ١٩٥ فما بعد.

٤ ـ راجع: حنّا الفاخوري وخليل الجرّ، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، نشر: مكتبة لبنان ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر ـ لونجمان، ط١، ٢٠٠٢م، الفصل الثالث والرابع من الباب الثاني؛ وكذلك: دليسي أوليري، انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي.

٥ ـ كما يجب أن نذكر شخصاً ثالثاً، هو أحمد بن محمد الطحاوي (٣٢١هـ)، فقد كان ناشطاً في مصر. راجع: تاريخ فلسفه در إسلام ١: ٣٤٨ فما بعد.

٦ ـ الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٠٥، بيروت، دار المعرفة.

٧ ـ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ترجمه للفارسية: محسن مؤيدي، أمير كبير: ١١٠.

٨ ـ الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٥٦.

٩ ـ المصدر نفسه ١: ٧٢.

١٠ ـ الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، طبعة مصر: ٩.

١١ ـ الملل والنحل ١: ١١٥.

١٢ ـ الإبانة: ٨ و٩؛ وذهب الأشعري فيما بعد في كتاب اللمع إلى أبعد من هذا، وقال ـ كالمعتزلة ـ بجواز تأويل الصفات.

١٣ ـ راجع: اللمع للأشعري وتاريخ المذاهب الإسلامية: ١٧٢.

١٤ ـ الإبانة، من ص٢٠ فما بعد، وكذلك: اللمع، وإن كان الأشعري لم يصرّح بالكلام النفسي، لكنّ كلامه يوصل إلى النتيجة عينها.

١٥ ـ راجع كتابيه المعروفين: التمهيد، تصحيح: محمود الخضيري ومحمد عبد الهادي؛ والإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الزاهرية للتراث.

١٦ ـ الشامل في أصول الدين، تحقيق: ر.م. فرانك، مؤسسة المطالعات الإسلامية: ١٢ فما بعد.

١٧ ـ المغني، ج١٤. هذا المجلد مخصّص بالكامل لمباحث العقل وأهمّية الكلام العقلاني، ويردّ فيه على شبهات أهل الحديث والأشاعرة بشكل مفصّل.

١٨ ـ تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب: ١٨٤ ـ ١٨٧.

١٩ ـ الملل والنحل ١: ٥٥.

٢٠ ـ المصدر نفسه: ٥٤.

٢١ ـ أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي: ١٦٤ فما بعد؛ شبلي النعماني ١: ٧٠.

٢٢ ـ للمقارنة بين آراء الأشعري وأصحاب العقل وأصحاب النقل، راجع: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب: ١٨٠ فما بعد.

٢٣ ـ شبلي النعماني، تاريخ علم الكلام: ٥١.

٢٤ ـ الغزالي، القسطاس المستقيم، في مجموعة رسائل، بيروت: دار المكتبة العلمية، ج٣. وكذلك راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة؛ ومذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي.

٢٥ ـ المصدر نفسه: ٢١.

٢٦ ـ يشرح هذه القصّة في كتاب المنقذ من الضلال، راجع: مجموعة رسائل الغزالي، ج٧.

٢٧ ـ راجع: قواعد العقائد في إحياء العلوم، ج١. وقارنه بالباب الثاني من «كتاب العلم» من نفس الكتاب.

٢٨ ـ إحياء علوم الدين، دار الهادي ١: ٢٢ و٢٣.

٢٩ ـ المصدر نفسه ١: ٣٥ و٣٦. وأيضاً راجع: ٦٣ فما بعد حول مذمّة المجادلة والمناظرة.

٣٠ ـ المصدر نفسه: ٣٦.

٣١ ـ راجع: مجموعة رسائل الغزالي، ج٤، رسالة إلجام العوام عن علم الكلام. يقصد الغزالي بـ«العوام» في هذه الرسالة، الفقهاء والمتكلّمين أيضاً. راجع: ٤٩ من المصدر نفسه.

٣٢ ـ إحياء علوم الدين ١: ١٢٥.

٣٣ ـ المصدر نفسه: ١٢٦.

٣٤ ـ المصدر نفسه: ١٢٧ فما بعد.

٣٥ ـ ابن رشد، فصل المقال (مطبوع ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، طبعة القاهرة): ١٠، ١١.

٣٦ ـ المصدر نفسه: ٢٤ ـ ٢٦.

٣٧ ـ المصدر نفسه: ١٨، ١٩. وكذلك: ٣٠، ٣١. لاتّضاح رأي ابن رشد في هذا المجال، راجع كذلك كتاب الكشف عن مناهج الأدلة.

٣٨ ـ ابن النديم، الفهرست: ٢٢٣.

٣٩ ـ حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣٥١.

٤٠ ـ ابن المرتضى، طبقات المعتزلة؛ ابن النديم، الفهرست: ٣٠٢.

٤١ ـ بإمكاننا مشاهدة أنموذج من مناظراته في مجالس يحيى في كتاب كمال الدين للشيخ الصدوق: ٣٦٢ فما بعد، من طبعة دار الكتب الإسلامية.

٤٢ ـ راجع: رجال النجاشي؛ رجال وفهرست الطوسي؛ واختيار معرفة الرجال للكشي.

٤٣ ـ اختيار معرفة الرجال، نشر مؤسسة آل البيت ٢: ٥٢٦ فما بعد.

٤٤ ـ للتعرّف على هذه الأسرة راجع: خاندان نوبختي [آل النوبخت] لعبّاس إقبال؛ تأسيس الشيعة: ٣٦٢ فما بعد؛ مقدّمة فرق الشيعة، نوبختي، للسيد هبة الله الشهرستاني.

٤٥ ـ مقدّمة معاني الأخبار: ٢٧ فما بعد. كذلك كتاب كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق.

٤٦ ـ الاعتقادات للصدوق، مطبوعة في مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد ٥: ٣٦، ٣٧.

٤٧ ـ التوحيد: ١١٩، ١٢٠.

٤٨ ـ الاعتقادات للصدوق: ٤٢، ٤٣. ينقل الشيخ الصدوق هنا مناظرة بين هشام بن الحكم وأبي هذيل، تعكس رأيه بالضبط. «قال أبو هذيل العلاف لهشام بن الحكم: أناظرك على أنّك إن غلبتني رجعت إلى مذهبك، وإن غلبتك رجعت إلى مذهبي. فقال هشام: ما أنصفتني! بل أناظرك على أنّي إن غلبتك رجعت إلى إمامي، وإن غلبتني رجعت إلى مذهبك».

٤٩ ـ هناك خلاف في أنّ الكتاب يعود لأيّ من النوبختيّين. راجع: مقدّمة الياقوت في علم الكلام، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي؛ ومقدمة أنوار الملكوت في شرح الياقوت، العلامة الحلي، نشر رضي ـ بيدار. كذلك راجع هامش رقم ٥٤.

٥٠ ـ أنوار الملكوت: ٣.

٥١ ـ المصدر نفسه: ١٣.

٥٢ ـ المصدر نفسه: ٣، ١٠، ١٢.

٥٣ ـ المصدر نفسه: ٥٢، ٩٩.

٥٤ ـ يرجعه عباس إقبال إلى سنة ٣٤٠هـ، بينما يعيده مادلونغ إلى القرن الخامس. انظر كتاب انديشه هاى كلامى شيخ مفيد [الأفكار الكلامية للشيخ المفيد]: ٣٣. ولهذا استندنا في دراستنا إلى أجزاء من هذا الكتاب، نسبتها مصادر أخرى كأوائل المقالات (للشيخ المفيد) إلى النوبختيين. علماً بأنّ بعضهم (كمقدمة الياقوت في علم الكلام، تحقيق علي أكبر ضيائي) اعتبر تأليفه في القرن السادس، لكننا لا نراه صحيحاً.

٥٥ ـ تأسيس الشيعة: ٣٦٧، نقلاً عن الصراط المستقيم للنّباطي البياضي.

٥٦ ـ راجع: مقدمة انديشه هاى كلامى شيخ مفيد [مقدّمة الأفكار الكلامية للشيخ المفيد].

٥٧ ـ تصحيح الاعتقاد، نشر رضي: ٤٥.

٥٨ ـ أوائل المقالات، نشر مؤسسة مطالعات إسلامى [مركز الدراسات الإسلامية]: ١٧.

٥٩ ـ الشيخ الصدوق، الاعتقادات: ٤٢، ٤٣، ٣٤، ٣٥. ينقل الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد ٣٥ رواية تحت عنوان «النهي عن الكلام».

٦٠ ـ تصحيح الاعتقاد: ٤٢، ٤٤، ٥٣ ،٥٧.

٦١ ـ أوائل المقالات: ٧، ٨.

٦٢ ـ آينه پژوهش [مجلة مرآة التحقيق]، العدد ١٧ ـ ١٨، مقال «مقام عقل در انديشه شيخ مفيد» [منزلة العقل عند الشيخ المفيد]، حلّل كاتب هذا المقال رأي الشيخ المفيد على ضوء آراء السيد المرتضى والشيخ الطوسي، وهو خطأ بلا شك. كذلك ما توصّل له مكدرموت حول العقلانية عند المفيد غير صحيح. ونرى ما توصّلنا إليه، خلافاً للرأيين المذكورين، لا يتنافى مع أيّ رأي للشيخ المفيد.

٦٣ ـ معاني الأخبار: ٢٣٩.

٦٤ ـ راجع: كتاب العقل والجهل من أصول الكافي وبحار الأنوار.

٦٥ ـ مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج٢، الفصول المختارة من العيون والمحاسن.

٦٦ ـ مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج١٠، النكت في مقدمات الأصول: ٢٢، رقم [٧].

٦٧ ـ راجع: الياقوت: ١٥٦؛ التوحيد للصدوق: ٣٩٨، باب «أنّ الله لا يفعل بعباده إلا الأصلح معهم»؛ أوائل المقالات: ١٦ وهامش ص٩٨. دقق في الفوارق الدقيقة بين هذه النظريات الثلاث.

٦٨ ـ تصحيح الاعتقاد: ١٢٥.

٦٩ ـ السيد المرتضى، الذخيرة: ١٥٤ ـ ١٥٨، ١٦٧.

٧٠ ـ رسائل الشريف المرتضى ١: ١٢٧ و١٢٨.

٧١ ـ الذخيرة: ١٦٨.

٧٢ ـ كشف المحجة، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية، ١٩٥٠م: ٧، ٨، فصل ١٦، ١٧.

٧٣ ـ المصدر نفسه: ٩، فصل ١٦ و١٧.

٧٤ ـ المصدر نفسه: ١٩ ـ ٢٢، فصل ٢٨ ـ ٣٦.

٧٥ ـ المصدر نفسه: ١٢ و١٣، فصل ٢١ ـ ٢٣.

٧٦ ـ المصدر نفسه: ٢٠، فصل ٣٠.

٧٧ ـ المصدر نفسه: ٢٣، فصل ٣٦.

٧٨ ـ المصدر نفسه: ٢٢، فصل ٣٥.

٧٩ ـ رسالة الاقتصاد، مطبوعة في كتاب حقائق الإيمان، طباعة مكتبة السيد المرعشي النجفي: ١٦٩.

٨٠ ـ حقائق الأديان: ١٧٠.

٨١ ـ المصدر نفسه: ١٧١.

٨٢ ـ المصدر نفسه: ١٧٦ فما بعد.

٨٣ ـ المصدر نفسه: ١٧٤.

ماهية العقل وأزمة التعارض مع الوحي

الشيخ رضا برنجكار(*)

ترجمة: مشتاق الحلو

نلاحظ في البحوث التي قدّمت لحدّ الآن حول العقل، أنّ المتكلمين يقصدون به معاني متفاوتة، وقد صرّح بعضهم بذلك، وبإمكاننا عدّ المعاني التالية من جملة المعاني التي أرادوها: «مجموعة العلوم والمعارف البشرية»، «العقل غير المحدود بطرق العلوم الطبيعية والنظرية ولا المحكوم بقوانين المنطق وما وراء الطبيعة الأرسطية»، «العقل الجزئي الذي يرى ظواهر الأمور»، «العقل الإلهي الكلّي»، «القوة التي يمتلكها جميع البشر ويقبلون أحكامها»، ونهايةً «القوة التي تدبّر أمور الدنيا»(١).

أحد الأساتذة ـ وبعد بيان أنّ العقل عند أفلاطون، أرسطو، المتكلّمين، الفارابي(٢) ابن سينا(٣) ديكارت(٤) و... مختلف ـ يقول وهو محقّ فيما يقوله: «كلّ من يتكلّم عن العقل والمنطق، تحضر صورةٌ ما عن العقل في ذهنه، وإن كانت مبهمةً ومجملة، ذلك العقل يسمّى بالعقل المطلق أو الأصلي والأصيل، فهم في الحقيقة لا يتكلّمون عن العقل، ويا ليتهم كانوا يتكلّمون!»(٥).

نظراً لذلك، يسعى هذا المقال لتقديم دراسة حول معنى العقل، ويطلب من الآخرين الولوج في غمار هذا البحث، كي تتجلّى جوانبه أكثر فأكثر.

ومن الأفضل تحديد المراد من العقل أولاً في المصادر الإسلامية وفي مصطلح الفلسفة الإسلامية، ومن ثم نبحث العلاقة بين العقل والوحي(٦)، فقبل كلّ شيء علينا تفكيك المعنى اللغوي للعقل.

(*) عضو الهيئة العلمية لمركز دراسات الثقافة والفكر الإسلامي في طهران، حائز على دكتوراه في الفلسفة، ومناصر معروف للمدرسة التفكيكية.

المعنى اللغوي للعقل

المعنى الأصلي للعقل هو: المنع، النهي، الإمساك والحبس[(٧)]، وسائر الاستعمالات مأخوذة من هذه المعاني ومرتبطة بها، يقول الخليل: العقل نقيض الجهل[(٨)]، ويرى الراغب أنّ العقل يطلق على قوّة مستعدّة لقبول العلم[(٩)]، ويعتقد فارس بن زكريا أنّ وجه تسمية العقل جاءت من أنه يمنع الإنسان عن الكلام والفعل القبيحين[(١٠)]، ويعتبر الجرجاني العقل مانعاً صاحبَه من الانحراف عن الصراط المستقيم[(١١)].

نستخلص من هذا المرور السريع أنّ المعنى الأوّلي للعقل هو المنع، ويلاحظ في هذا المعنى بُعدان: بُعد «معرفي» وبُعد «قيميّ»؛ فالعقل منشأ المعرفة التي تهدي الإنسان إلى الصراط المستقيم والأفعال الحسنة، لكنّنا نحتاج في الوصول إلى الصراط المستقيم إلى معرفة الاعتقادات الصحيحة والمطابقة للواقع، كما معرفة الحسن والقبيح من الأشياء والأفعال للتوصّل إلى الأفعال الحسنة، إذاً بإمكاننا القول بأنّ العقل هو ما يبيّن للإنسان العقائد الصحيحة والأفعال الحسنة.

وقد استخدم هذا المعنى اللغوي في القرآن والأحاديث، ولم يرد فيه مصطلح خاصّ عن الدين كحقيقة شرعية، كما سائر الموارد، غايته أنّ هناك تفاسير خاصّة لهذا المعنى، كما ذكرت قيود وأوصاف خاصة له تسمّى اصطلاحاً: «تعدد الدالّ والمدلول».

نذكر أولاً من النصوص الشرعية ما يؤيّد المعنى اللغوي للعقل، ثمّ نأتي بالأوصاف الخاصّة التي أضيفت له.

أ ـ نصوص دينية تؤيد المعنى اللغوي للعقل

١ ـ في العقائد

تدعو آيات كثيرة من القرآن الإنسانَ للتدبّر في الآيات التكوينية[(١٢)]؛ وتعتبر عدم التعقل سبباً للكفر والانحراف[(١٣)]، وجاء في الأحاديث: «بالعقول يعتقد التصديق بالله»[(١٤)]، وكذلك «بها تجلّى صانعها للعقول»[(١٥)]. ونقل عن الإمام

الصادق أنّه قال: «... فبالعقل عرف العباد خالقهم وأنّهم مخلوقون، وأنّه المدبّر لهم...»[١٦].

وورد في الأحاديث أنّ من آثار العقل الرشد والهداية[١٧]، وجاء في الحديث النبوي: «إنّ العقل عقال من الجهل»[١٨]، ونقل عن أمير المؤمنين عليه السلام: «بالعقل استخرج غور الحكمة»[١٩]، و«العقل أصل العلم»[٢٠]، وقال الإمام الصادق عليه السلام في هذا الموضوع: «دعامة الإنسان العقل، ومن العقل الفطنة والفهم والحفظ والعلم و...»[٢١].

وقد ورد العقل في الأحاديث مقابل الجهل أحياناً، كما جاء العلم مقابل الجهل أحياناً أخرى[٢٢]، وقد يمكننا الجمع بين هاتين المجموعتين من الأقوال، والخروج بأنّ العقل منشأ العلم، وعلى هذا يمكننا اعتبار الجهل مقابل العقل. أمّا المسألة الأخرى التي يمكننا استنتاجها فهي أنّ تقابل العقل والجهل يثبت أنّ الجهل لا يعني فقدان مطلق العلم، بل فقدان العلم الصائب الذي يوصل الإنسان إلى الطريق الإلهي، فمن فقد هذا العلم، وإن كانت له علوم أخرى، فهو جاهل. إذاً هناك معنيان للجهل: الأول: فقدان مطلق العلم، والثاني: فقدان العلم الصائب.

ويبدو أنّ ما ذكر بوصفه آثاراً للعقل، كالعلم والحكمة والمعرفة[٢٣] والتصديق بالله، قُصد به المعرفة المطابقة للواقع؛ من هنا يكشف العقل الصدق من الكذب، ويعُدّ حجّة إلهية[٢٤]، وقد صرّح حديث المعراج المشهور أنّ من يستخدم عقله، لا يخطأ[٢٥].

٢ـ في الأخلاق والعمل [السلوك]

ورد في آية من القرآن الكريم: ﴿ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾ يونس: ١٠٠.

كما ذكرت الأعمال الصالحة والمكارم الأخلاقية آثاراً للعقل في أحاديث كثيرة، ويمكننا، على سبيل المثال، ذكر الموارد التالية التي وردت في الأحاديث كآثار للعقل: الأعمال الحسنة[٢٦]، ترك المعاصي[٢٧]، عبادة الله[٢٨]، الحلم

والتواضع[٢٩]، الأدب والأخلاق الحسنة[٣٠]، التقوى[٣١]، الإنصاف وترك الغضب[٣٢]، القول الصواب[٣٣]، وضع كلّ شيء في محله[٣٤].

يقول الإمام الصادق عليه السلام في حديث معروف، عندما يُسأل عن العقل: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء! تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل»[٣٥]، أي العقل يهدي إلى الحقيقة والصواب والإحسان، لا إلى الانحراف والضلالة.

ففي الشواهد التي ذكرنا، عُدّت الأفعال الحسنة من آثار العقل، وقد ورد في بعض الأحاديث أنّ الناس يعرفون الحسن والقبيح بالعقل[٣٦]، وأنّ من يستخدم العقل لا يطغى، والعقل لا يصوّر المفسدة مصلحةً[٣٧]، وسنورد شواهد أخرى من القرآن والسنّة في حديثنا عن علاقة العقل بالروح.

وكما لاحظنا، تذكر المعرفة الحسنة والسيّئة في بعض الأحيان من آثار العقل، وفي أحيان أخرى تذكر الأفعال الحسنة، فلعلّ المراد منها أنّ العقل يؤدّي إلى معرفة الحسن والقبيح، كما يحث الإنسان على العمل الحسن، فيكون القيام بالأعمال الحسنة من لوازم التعقّل.

محصّل الكلام، أنّ العقل في اللغة والقرآن والسنّة، من الناحية النظرية والاعتقادية، يُرشد الإنسان إلى المعرفة المنطبقة على الواقع والمعتقد الديني الصحيح، ومن الناحية العملية، يبيّن للإنسان الأفعال الحسنة والصائبة؛ فلا يكون احتمال الخطأ وارداً في العقل بهذا المعنى، فإذا لم يفهم العقل أموراً ما، وكانت خارجةً عن نطاق استيعابه، إلّا أنّه لا يخطأ في المجالات التي يستطيع فهمها، من هنا، لم نلاحظ خلال بحثنا نماذج لخطأ العقل في المصادر الإسلامية. وسنذكر شواهد أخرى في تتمّة الحديث تؤيّد هذه الميزة في العقل.

ب ـ ميزات العقل الأخرى

ذكرت الأحاديث ميزات متعددة للعقل، نستعرض أهمها:

١ ـ علاقة الروح بالعقل [التحليل الوجودي للعقل]

قلّما تناولت المصادر الإسلامية هذا الموضوع صراحةً، لكن يبدو من ملاحظة مجموع الآيات والأحاديث أنّ العقل ـ خلافاً لما هو شائع في الفلسفة الدارجة ـ ليس من خصائص الروح الذاتية؛ ولم يلاحظ في تعريف الروح، بل هو نور وهدية إلهية تشعّ على روح الإنسان، فيميّز به الحق من الباطل.

ونستعرض هنا الأحاديث التي تدلّ أو تشير إلى ذلك، والتي يذكر بعضها صفات أخرى للعقل أيضاً.

١ ـ ١. الأحاديث التي تمثل العقل بالنور الذي يسطع على الروح:

ورد في رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّ ضوء الروح العقل»(٣٨)، وجاء في حديث نبوي مذكور في المصادر الشيعية والسنّية: «العقل نور في القلب، يفرق به بين الحق والباطل»(٣٩)، وقد ورد في بعض المصادر لفظ القلب مكان الروح، ويقول حديث آخر: «... حتى يولد هذا المولود ويبلغ حدّ الرجال أو حدّ النساء. فإذا بلغ، كشف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنّة، والجيّد والرديء، ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»(٤٠).

١ ـ ٢. الأحاديث التي تتحدّث عن خلق العقل(٤١):

يوصف العقلُ في هذه الأحاديث بنعوت عديدة كالموجود المستقلّ، أول المخلوقات، وأحبّ الموجودات، ومن الواضح أنّ جميع هذه الأوصاف يدلّ على المراد.

١ ـ ٣. ورد في حديث عن الإمام الباقر عليه السلام: أنّ الروح والقلب موضع العقل(٤٢).

١ ـ ٤. روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: أنّ آدم اختار العقل(٤٣).

١ ـ ٥. وفي حديث آخر خبرٌ عن خلق بشر لا عقل لهم، ولا تكليف عليهم(٤٤).

١ ـ ٦. يقول القرآن الكريم: **﴿ونفس وما سوّاها * فألهما فجورها وتقواها * قد أفلح من زكّاها * وقد خاب من دسّاها﴾** الشمس: ٧ ـ ١٠.

تصرّح هذه الآيات بأنّ الله بعد إتمام خلق الإنسان، ألهمه الفجور والتقوى، ويقول الإمام الصادق عليه السلام في تبيين الفجور والتقوى: «... يبيّن لها ما تأتي وما تترك...»(٤٥).

وبما أنّ هذا الموضوع ذكر حول العقل أيضاً، يبدو أنّ الإلهام المقصود هنا، هو نفس إلهام نور العقل لروح الإنسان[٤٦].

٢ـ التمتع بالعقل وكماله

كما لاحظنا في الآية الشريفة، يتمتّع الإنسان بالعقل والإلهام الإلهي بعد كماله، وتسمّى هذه المرحلة في الفقه سنّ التمييز، أي تمييز الحسن من القبيح، ويبدو أنّه مختلف من شخص لآخر، لكن في الغالب يكون في سنّ الثانية عشرة.

وقد مرّ في أحد الأحاديث أنّ بلوغ مرحلة الرشد، هو زمان التمتّع بالعقل، وجاء في حديث يفسّر آية: ﴿ولمّا بلغ أشدّه واستوى آتيناه حكماً وعلماً﴾ القصص: ١٤، أنّ «أشدّه» سنّ الثامنة عشر، و«استوى» تعني ظهور الشعر على الوجه[٤٧]، كما ورد في أحاديث أخرى أنّ منتهى العقل سنّ الثامنة والعشرين[٤٨]، والخامسة والثلاثين[٤٩]، والخمسين، والستين[٥٠].

ويمكن اعتبار ما أوردناه مؤيّداً للميزة الأولى ـ وهي علاقة الروح بالعقل ـ أيضاً.

٣ـ مراتب العقل

يتمتّع الناس بدرجات متفاوتة من العقل، وقد ورد في أحاديث الفريقين أنّ درجات فضائل الإنسان تتناسب ودرجات تمتّعه بالعقل[٥١]، كما أنّ على الإنسان من تكليف وحساب إنما يقع على قدر ما يتمتع به من عقل[٥٢]، فقد ورد في الأحاديث: «... فأعطى الله محمداً ﷺ تسعة وتسعين جزءاً [من العقل]، ثمّ قسّم بين العباد جزءاً واحداً»[٥٣].

٤ـ حجية العقل

تعني الحجّة الدليل والبرهان الواضح؛ حيث لا تترك مجالاً للرفض، وقد جعل الله صنفين من الحُجج للناس: الأول، الحجة الظاهرية، وهي الأنبياء والأئمة عليهم السلام، والآخر، الحجة الباطنيّة، وهي العقل[٥٤].

والمهمّ هنا، هو أنّ العقل ـ وهو الحجة الباطنة ـ أساس لحجيّة الحجة الظاهرة؛ فالعقل هو الذي يوصل الإنسان إلى الله والدين والشريعة؛ فأساس أيّ دين إلهي، إثبات الخالق والنبوّة، ولا يثبتان إلا بالعقل.

من جهة أخرى، بعد اتّضاح حجية الدين، يرشدنا العقل إلى وجوب اتباع الخالق ورسوله[٥٥]، ولذلك كان العقل أحد شروط التكليف، وسنتحدّث عن العلاقة بين الحجّتين: الظاهرة والباطنة، عند الكلام عن تعارض العقل والنقل، فحجية العقل وكونه أساساً للتدين يؤيّدان عصمته في رأي الكتاب والسنّة.

٥ـ علاقة الإرادة بالعقل

اتّضح مما مضى أنّ العقل عطاء إلهي، وتختلف نسبة تمتّع الناس به، وقد أكّدت أحاديث كثيرة على أنّ العقل هدية من الله[٥٦]، بل هو أفضل ما أهدى الله البشرَ من مواهب[٥٧].

السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو هل إرادة الإنسان دخيلة في التمتع بالعقل ومقداره؟

يبدو أن الإجابة إيجابية؛ فأولاً: وإن كان العقل في حقيقته موهبة، لكنّ استخدامه واتّباعه أمر إرادي. وثانياً: إرادة الإنسان دخيلة في تقويته وتضعيفه.

بالنسبة للقسم الأول من الجواب، أودّ القول بأنّه كما للإنسان عقل، له شهوة وأهواء نفسانية أيضاً، وهو حرّ في اتباع أيّهما شاء[٥٨]، فإذا اتّبع العقل، يكون حجّة له، وإذا اتّبع الشهوات، يكون حجّة عليه؛ ولذلك توبّخ آيات القرآن الكفّار على عدم تعقّلهم.

وأمّا القسم الثاني من الجواب، فنلاحظ تقسيم العقل إلى صنفين في بعض الأحاديث: صنف طبيعي، وهو موهوب من قبل الله، والآخر تجريبي، تتدخل إرادة الإنسان فيه[٥٩]، كما تتحدّث بعض الروايات عن اكتساب العقل[٦٠]، فقد عُدّ التعلّم والأدب وتبعية الحق[٦١] من أسباب ازدياد العقل، وذكرت آفات كثيرة للعقل، منها: هوى النفس، العُجب، الطمع، التحدّث مع الجاهل، وشرب الخمر[٦٢].

ملخّص الكلام: أنّ العقل في الكتاب والسنّة ليس قوةً بشرية كي يحتمل الخطأ، بل هو إلهام ونور إلهي، تتسع به روح الإنسان؛ ولهذا النور صبغة معرفية، يمكن للإنسان بها تمييز الحق عن الباطل، والصواب عن الخطأ في المعتقد والعمل، ولذلك كان العقل حجةً باطنية، وأساساً للحجّة الظاهرية، كما وملاكاً للتكليف، ويسمّى هذا العقل بالعقل الفطري، أو العقل السليم، أو العقل الإلهي.

العقل في الاصطلاح الفلسفي والكلامي

للعقل في مصطلح الفلسفة وعلم الكلام معنيان:

١ ـ الموجود المجرّد بالذات وبالفعل، وبعبارة أخرى موجود لا تعلّق له بالجسد أو النفس.

يتصوّر الفلاسفة وجود سلسلة من العقول تمثل واسطة الفيض الربوبي، ويستندون في ذلك إلى مقتضى قاعدة: «الواحد لا يصدر منه إلا واحد»، وقاعدة «إمكان الأشرف»، وأدلة أخرى[٦٣]، أي لم يصدر من الله سوى موجود واحد، وهو العقل الأول، ومنه صدر العقل الثاني، وهكذا إلى العقل العاشر الذي يسمّى بالعقل الفعّال، وصدر عالم الطبيعة من هذا العقل، وهناك علاقة طوليّة بين هذه العقول، يحكمها قانون العليّة.

بعدما أثبت شيخ الإشراق[٦٤] العقول الطوليّة للمشائين، اعتبرها أكثر من عشرة، وأضاف إليها العقول العرضيّة وأرباب الأنواع، وبناءً على رأيه، هناك عقل عرضي أو «ربّ النوع» قبال كلّ نوع مادي[٦٥]، يدبّر أمره. وتسمّى الأنواع المادية «الأصنام» بالنسبة لهذه العقول، لكن ليس هناك رابطة عليّة بين هذه العقول عنده[٦٦]، وقد تقبّل صدرالدين الشيرازي[٦٧] فكرة أرباب الأنواع، وقدّم صياغة أخرى لها، استفادها في أبحاثه[٦٨].

٢ ـ العقل أحد قوى النفس الإنسانية، إذاً لا يكون العقل مستقلاً، بل متحداً مع النفس، ويعدّ من قواها وأحد مراتبها.

يقع العقل البشري قبال قوّة الخيال والوهم والحس، وبإمكانه إدراك الكليّات

واستنباط الأمور النظرية من المقدّمات البديهية والمعلومة، ويكون هذا العقل من حيث مدركاته، على صنفين: نظري وعملي.

أمّا العقل النظري فله أربع مراتب: العقل الهيولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، والعقل المستفاد(٦٩).

ويعتقد أغلب الفلاسفة، حول علاقة العقل الإنساني بالعقول العشرة، أنّ الكلّيات العقلية تكون في العقل العاشر، أي العقل الفعال، وهو الذي يفيض هذه الكلّيات على العقول البشرية؛ فللعقل الفعال دور معرفي مهمّ، إضافةً لما يؤديه من دور في وجود العالم، مع ملاحظة أنّ الفلسفة الإشراقية ـ كما مرّ ـ ترى كلّ شيء في العالم صادراً عن ربّ النوع الخاصّ به، أي عن أحد العقول العرضية.

فوارق المعنى اللغوي عن الاصطلاحي للعقل

عند مقارنة العقل المذكور في القرآن والسنّة، بالعقل المصطلح، نجد فارقين أساسيين بينهما: فارق وجودي، وفارق معرفي.

١ ـ الفارق الوجودي الأنطولوجي بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقل:

للعقل في الاصطلاح معنيان: أولهما، العقل المستقلّ الذي يكون طولياً وعرضياً، والآخر، العقل الإنساني الذي يمثل أحد قوى النفس ومراتب وجودها الذاتي، ومن هذا المنطلق يعرّف الإنسان بالحيوان الناطق.

أمّا العقل في المصادر الإسلامية فله معنى واحد، هو ما يتمتّع به الإنسان، وليس من مراتب النفس الذاتية، وتختلف نسبة استخدامه من شخص لآخر؛ وعليه فالعقل الفطري الإلهي والعقل البشري الاصطلاحي، موجودان من حيث الوجود، لكن هناك فوارق بينهما.

٢ ـ الفارق المعرفي الإيبستمولوجي بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقل:

يتمتع هذا الفارق بأهمية أكبر من الفارق الأول، ويرتبط بالجانب الوجودي للعقل أيضاً، فالعقل الاصطلاحي قوّة بشرية، تحتمل الخطأ، أمّا العقل الفطري السليم، فنور إلهي لا يحتمله، وهكذا نرى أنّ مدركات العقل الفطري واضحةٌ

ووجدانية، ولهذا تسمّى بالحجّة، فبالعقل ومدركاته تتمّ الحجّة على الإنسان، ولا يبقى مجال للتنصّل من الحق، علماً أننا لا نقصد بالمدركات الواضحة، البديهيات المنطقية والرياضية والفلسفية، بل المقصود أنّ الإنسان إذا تعقّل، سيتوصل لأحكام العقل الفطري وجدانياً، وإن كان قد يُعرض عنها لأسباب متعدّدة، وهذا على خلاف الحال في العقل المصطلح فلسفياً وكلامياً، وسنعود لهذا الموضوع في تتمّة البحث.

تعارض العقل والوحي

تعدّ الدراسات حول العقل من أهمّ وأقدم الأبحاث وأكثرها إثارةً للخلاف. لكن الدراسات التي تهتم بتعارض العقل والنقل تتمتّع بتلك الصفات أكثر من سائر مواضيع العقل، فإذا استطعنا تقديم منهج مقبول في هذا الصدد، ستترتّب عليه ثمرات مهمة، لكن بعض الإبهام ما زال يلفّ البحوث التي تتناول هذا الموضوع، ويبدو أنّ محلّ الخلاف لم يتحدّد بعدُ بشكل دقيق؛ لذا نبدأ كلامنا بعدّة مقدّمات.

مقدمات لبحث التعارض بين العقل والوحي

١ ـ من الممكن تصوّر هذا التعارض بأشكال مختلفة؛ فالدليل العقلي والنقلي، إمّا قطعيان أو ظنيّان، من جهة أخرى، المراد هو إمّا العقل الفطري أو العقل الاصطلاحي، ومورد التعارض إمّا في الأحكام العملية أو في العقائد.

إذن، يمكننا افتراض صور متعدّدة لهذا التعارض، لكن يبدو أنّ أهمّ صورة له هي التعارض بين العقل الاصطلاحي القطعي والنقل القطعي في الموارد العقائدية.

٢ ـ يعترف الجميع بأنّ للقطع جوانب نفسية، فقد يطابق الواقع وقد لا يطابقه، فيسمّى في الحالة الأولى علماً، وفي الثانية جهلاً مركباً.

٣ ـ يقرّ الباحثون بأنّ القطع حجّة للقاطع، ويجب عليه اتّباعه.

٤ ـ المراد هنا هو القطع والظن النوعيّين، لا الشخصيّين، أي الأدلّة التي توجب القطع أو الظن عند عامّة الناس، من دون ملاحظة أدلّة أخرى، ومن الواضح أنّه لا يمكن لشخص اليقين بأمرين متعارضين، أو حتى الظن بهما، بل يحصل لديه يقين أو

ظن لأحد الطرفين فقط، ويعتقد بمطابقته للواقع. وبعبارة أخرى، للبحث مقامان: مقام القطع، ومقام الحكم؛ فلا يتصوّر التعارض في مقام القطع، لكنّه محتمل في مقام الحكم ومن دون ملاحظة القطع، وفي هذه الحالة أيضاً، تتضح كيفية التعامل مع القاطع بعد الحكم بترجيح أحد الدليلين، فإذا كان القطع في صالح الدليل المرجّح، وجب القدح في مقدّمات ذلك الدليل؛ لإزالة قطع القاطع.

٥ . يتّضح من النقاط التي مرّت، ولا سيما الأخيرة منها، أنّ بحث تعارض العقل والنقل يعود إلى تحديد دائرة العقل والدين، فإذا حددنا دائرتيهما، يكون من السهل تقديم أحد الأدلّة على الآخر، وفي الحقيقة لا يكون هناك تعارض، ففي هذه الحالة تنحصر الحجيّة بأحد الدليلين، وإنّما يحصل التعارض عندما يكون كلا الدليلين المتعارضين حجّة؛ وإذا كان هناك مساحة مشتركة بين الدائرتين، من الممكن حصول التعارض فيها، وفي هذه الحالة، يجب علينا البحث عن مرجّحات.

دائرة حكم كلٍّ من العقل والدين

لا يمكن الأخذ ببعض أمور الدين تعبّداً، كالتي يتوقف أصل حجيّة الدين وحقانيّته عليها؛ كوجود الله وحجية الوحي؛ فلا يمكننا القول بأنّ الله موجود؛ لأنّه يقول: أنا موجود، أو يقول النبي: كلامي حقّ، فنأخذ بكلامه، وعليه فتقع هذه الأمور في دائرة عمل العقل؛ فإذا ما تجاوزنا هذه المسائل، يكون للدين فصل الكلام في الأمور جميعها، وإن كانت هناك أمور تركها الدين أو أوكلها إلى عقل الإنسان وتجربته.

من ناحية أخرى، يمكن للعقل إدراك بعض الأمور بصورة مستقلّة ومن دون الاستعانة بالتجربة أو الدين، كما يمكنه إدراك بعضٍ آخر بالاستعانة بأمور أخرى، فقد يستنبط العقل من مفاد الآية أو الرواية مستلزماتهما.

ويقع كلّ من هذين الصنفين من الإدراك على نوعين: واضح وبديهي، يدركه جميع العقلاء بسهولة إذا تدبّروه، ونوع قد يصل الناس فيه إلى بعض النتائج المختلفة، وقد يخطأ بعض فيه.

إذن، فمدركات العقل على أربعة أصناف: الإدراك المستقلّ الواضح، والإدراك المستقلّ غير الواضح، والإدراك غير المستقلّ البديهي، والإدراك غير المستقل ولا البديهي[(٧٠)].

يقع القسم الأول والثاني في دائرة العقل الفطري، كما يقع الآخران في العقل الاصطلاحي، وتقع الأمور التي لا يمكن للإنسان أخذها من الدين تعبّداً ضمن مدركات العقل النظري، وإن أمكن للعقل الاصطلاحي النشاط في هذا المجال؛ خاصّة في مقام الاحتجاج والدفاع عمّا توصّل إليه العقل الفطري، كما أنّ العقل الفطري يكشف بوضوح عن حسن الأفعال وقبحها في بعض المسائل العملية والأخلاقية، كقبح الظلم والتعدّي، وقبح العقاب بلا بيان؛ فإذا تجاوزنا هذه الأمور، لا يكشف العقل الفطري أمراً بشكل مستقل، وإنّما يمكنه استنباط اللوازم البيّنة للخطاب الشرعي فقط.

الإشكال المهم هنا هو وجود الاختلاف في مقدّمات الدخول في الدين، كإثبات وجود الله، فقد ذكر بعضهم قضايا كثيرة بوصفها مقدمةً للورود في الدين، وأغلبها أو جميعها مسائل نظرية تقع محلَّ خلاف.

ونردّ على هذا الإشكال بأنّ هذه الأمور وإن كانت بحاجةٍ إلى البرهان المصطلح من جهة العقل المنطقي والفلسفي، بيد أنّها بديهية من زاوية العقل الفطري، ويبدو أنّ الأنبياء دعوا الناس إلى الله والدين من منطلقٍ يختلف عن التنظير؛ فيذكّر الأنبياء الناس بميثاقهم الفطري والنعمة المنسية، وينبّهونهم إلى «دفائن العقول»[(٧١)].

وعلى هذا الأساس، يغدو الناس عارفين لله بفطرتهم، وبتذكير من الأنبياء يلتفتون إلى هذه المعرفة، ويعرفون خالقهم بقلوبهم ويدركون حقّانيّته، وتبرز حينئذ الحجّة القلبية، وهي أقوى البراهين.

من ناحية أخرى، يدرك الإنسان بمشاهدته للعالم والتدبّر في آياته، أنّ هذا العالم كالبناء العظيم بحاجةٍ إلى معمار، ويتأكّد هذا الحكم البديهي بالتدبّر والتعقل في نظم العالم وترابط أجزائه، كما يلتفت الإنسان ـ بعد التخلّص من شوائب الدنيا والرجوع إلى الذات ـ إلى فقره الوجودي وتغيّره وتبدّله وتعلّقه وكونه مخلوقاً،

ويحسّ بأنّه قائم بغيره، وهكذا يتوصّل الإنسان ـ بمعونة العقل الفطري ـ إلى المعرفة العقليّة بالله تعالى.

وقد بيّنا في موضع آخر فوارق هذا الموقف الفكري عن موقف الفلاسفة اليونانيين بشكل مفصّل[(٧٢)]، ونتناول الآن دور العقل البشري والاصطلاحي في هذا المجال.

يمكننا ـ كما أشرنا سالفاً ـ ملاحظة مدركات العقل الفطري من زاوية العقل البشري؛ ويكون الخطأ والاختلاف في هذه الحالة محتملين، ويبدو أنّ النظرة الدينية تحتّم تبعية العقل البشري للعقل الفطري وللوحي أيضاً، وتوجب حركته بهدى من هاتين الحجتين الإلهيتين، وعليه بإمكاننا تفسير الاحتجاج والجدال بالتي هي أحسن، وعلى حدّ التعبير المعاصر، الدفاع العقلاني عن الدين، على هذا الأساس أيضاً[(٧٣)].

إنّ من يرفض الدفاع العقلاني عن الدين، يجب أن يلتفت إلى ما يستلزمه نفيه هذا؛ لأنه:

أولاً: أمر القرآن والأحاديث صراحةً بالجدال بالتي هي أحسن، ومحاججة المخالفين، كما وضعت شروط لهذا الأمر[(٧٤)].

ثانياً: إذا ما نفينا البحث العقلاني بشكل كامل، فما الذي نفعله قبال من يدّعي ـ بدوافع مختلفة ـ أنّ الدين ومعارفه غير عقلانيين ومستحيلين؟ هل نلتزم الصمت، أم نصرخ كـ «أوغسطين»[(٧٥)] و«أنسلم»[(٧٦)]: «يجب أن تؤمن حتى تفهم»[(٧٧)]، بينما المفترض أن يفهم الإنسان أولاً حتى يؤمن فيما بعد، وإن كان ذلك الفهم قلبياً وأبعد من الإدراك العقلي، لكن على أيّ حال، الحقيقة القلبية لا يمكنها أن تكون مخالفةً لصريح العقل؛ بحيث يعتبرها العقل مستحيلاً، إذاً علينا الردّ على الأسئلة والشبهات التي ترد على المعارف الدينية؛ فإذا لم نستطع إثباتها، علينا تبيين إمكانها ومعقوليّتها على أقلّ تقدير، وهذا من أهم الواجبات الستّة للمتكلّم الديني[(٧٨)].

وبناءً على ذلك، يغدو العقل الفطري الإلهي أساساً للدين، يوصل الإنسان إليه، ويريه ثبوت حقانيته، كما يتكفّل العقل البشري إثباتاً ـ من ناحية أخرى ـ مهمةَ

الدفاع العقلاني عن الدين، ويردّ الاشكالات الواردة عليه، اعتماداً على العقل الفطري والتعاليم الوحيانية، فالخلاف ـ إذاً ـ كامنٌ في الموارد التي لا يتمكّن العقل فيها من الحكم بصورة قطعية، ويرد احتمال الخطأ في مدركاته فيها.

من ناحية عملية، نرى أيضاً اختلافاً كبيراً بين العلماء في هذه الأمور، ومحلّ النزاع هو: هل أنّ مدركات العقل المصطلح حجّة أم لا؟ ومن ثمّ إذا تعارضت استنتاجات العقل والوحي، فبأيّهما نأخذ؟

ما لا يجب إغفاله أنّ كثيراً من الفلاسفة اعترفوا ـ بشكل من الأشكال ـ بعجز العقل عن معرفة حقائق الأشياء جميعها، لذا فتحوا المجال للكشف والشهود أو الوحي، ومن أهمّ هؤلاء: ابن سينا، وشيخ الإشراق، وصدر المتألهين، الذين أسّسوا الفلسفة المشائيّة والإشراقيّة والحكمة المتعالية في الحضارة الإسلامية.

يعتقد ابن سينا بخروج الوقوف على الحقائق عن قدرة البشر، ويقول: نحن لسنا عاجزين عن معرفة حقيقة الرب والنفس والعقل فحسب، بل عاجزون حتى عن معرفة حقيقة الماء والتراب والهواء، ويمكننا ـ فقط ـ معرفة خواصّها وأعراضها(٧٩)، وكذلك شيخ الإشراق، إذ بعد بيان هذا الأمر والاستدلال على استحالة تعريف الأشياء بصورة تامة بالجنس والفصل، يقول: إنّ مصدر الفلسفة الأساسي هو السوانح النوريّة(٨٠)، ويتحدّث صدرالدين الشيرازي عن معارف لم يتوصّل إليها بالبرهان، بل بالرياضات الدينية وإشراق الأنوار الملكوتية، مصرّحاً بأنّ الحقيقة أوسع من العقل(٨١).

تعارض العقل الفطري والنقل القطعي

لا يمكن للعقل الفطري أن يتعارض مع النقل القطعي؛ فما يتوصّل إليه العقل الفطري بصورة مستقلّة محدود، إمّا لا يتطرّق له الدين، وإمّا إذا تطرّق له فلا يتعدّى حدود الإرشاد لحكم العقل وتأييده، كما أنّ الإدراك غير المستقل للعقل الفطري، ليس في الحقيقة سوى فهم الحكم الشرعي نفسه، فلا يقع في عرضه حتى يعارضه.

إذن، لا موضوع للتعارض هنا، حتى نبحث عن طريقة لرفعه، كما لا نرى

عملياً تعارضاً كهذا، وعلى فرض وجود تعارض بين العقل الفطري والنقل، فإننا نرفض المنقول؛ لأنّ أساسه العقلُ الفطري، فإذا أضعفنا الأساس، انهار البناء كلّه.

تعارض العقل المصطلح والنقل القطعي

يتعارض العقل المصطلح مع النقل القطعي، إمّا في الأحكام الشرعية أو في المعارف النظرية، ويبدو أنّ لا اختلاف في التراث الإسلامي ـ لا سيما الشيعي ـ في تقدّم النقل في المورد الأول، حيث تعدّ هذه الأمور من الغيبيات التي لا حجّة لمدركات العقل فيها، وغايته أن يستطيع العقل استنباط لوازم البيانات الشرعية بصورة غير مباشرة، علماً بأنّ هذا التعارض إنما حدث في التراث الفلسفي الغربي؛ لأنّهم يجيزون التشريع للعقل البشري، ويتدخلون في تفاصيل الأحكام العملية.

وثمّة رأيان ـ بصورة عامة ـ في المعارف الاعتقاديّة؛ فالرأي الغالب لدى الفلاسفة هو أنّ للعقل التدخل في المسائل النظرية الشائكة، وبإمكانه التنظير بصورة مستقلّة لمعرفة العالم وتحليله، ويلتزم كثير من الفلاسفة المسلمين بالعقل الفلسفي في مقام الإثبات والحكم، وإن استعانوا بالوحي في مقام الثبوت، وإذا لم يتمكّنوا من تقديم برهان فلسفي على مؤدّى الوحي، أوّلوه، كما أنّ نسبة استخدام الوحي مختلفة لديهم، والحقيقة أنّ طريقة تعامل الفلاسفة الإلهيين مع الوحي متفاوتة:

فمنهم من يعتبر الفلسفة والفيلسوف أعلى من الوحي وعالم الدين، كالفارابي وابن رشد[٨٢]؛ ولهذا يتصوّرون الفيلسوف غير محتاج إلى الوحي والدين[٨٣]، لكننا لا نرى مثل هذه الآراء بين المتأخرين.

ومنهم فريق آخر كتوما الأكويني[٨٤] يرى الكلام فوق الفلسفة[٨٥].

وعلى أيّ حال، تميّز هذه الجماعة بين الأمور العملية والنظرية؛ وتمنع تدخّل العقل في مجال العمل والأحكام العملية، وتعتبرها من الغيبيّات، أمّا في الأمور النظرية والاعتقادية، فتفسح المجال لتدخل العقل المصطلح، مع ملاحظة أنّ بعض الفلاسفة يعتقد بعدم مقدرة العقل على البتّ في بعض الأمور الخاصة؛ كالمعاد الجسماني في رأي ابن سينا، فيما يتدخل قسم آخر كصدرالدين الشيرازي في هذه الأمور أيضاً،

ويتكلّم عن المعاد الجسماني مفصّلاً، ويستنتج أنّ المراد من الجسم ليس الجسم المادّي، بل الصورة البرزخية من الجسم التي توجدها النفس[٨٦].

أشرنا إلى اعتراف الفلاسفة المسلمين، بشكل عام، بعجز العقل عن معرفة الحقائق، وفي قبالهم الرأي العام للمتكلّمين والفقهاء الشيعة يقضي بأنّ العقل يسير تحت هدى الوحي بعدما أوصلنا إليه، ولا يخطو مستقلاً عنه لا في الأمور الاعتقادية ولا في الأمور العملية.

ويعتقد هؤلاء أنّ الأحكام المولويّة العملية، والأمور الاعتقادية المعقّدة ـ التي لا يتمكّن العقل الفطري من الحكم عليها ـ تقع ضمن نطاق الغيبيّات[٨٧]، والوحي وحده من يمكنه الحكم فيها، وإن كان العقل مُخاطَباً للشرع، ويؤدّي هذا المعتقد بهم إلى شلّ حركة التنظير الفلسفي، إلا إذا كانت جميع عناصر المنظومة الفكرية مستقاةً من الوحي، وفي هذه الحالة أيضاً لا يتعدّى العقل دائرة الاستنباط والتبيين والتجميع والدفاع.

بناءً على ذلك، تبيين هذا الصنف من المعارف الاعتقادية يكون أحد الأهداف وراء إرسال الرسل، ولا يجوز اعتبار الهدف من ذلك، بيان الأحكام العملية فقط، ولا ننسى أنّ العرفاء يعتبرون العقل الفلسفي غير مجدٍ أيضاً، وإن كان بعضهم اشترط في صحّة الكشف والمشاهدة، مطابقتها للعقل[٨٨]، لكنّ ذلك محلّ تأمّل.

وفي ختام البحث عن التعارض بين الدليل العقلي المصطلح والنقلي القطعي، يجدر بنا الالتفات إلى أمرين مهمين:

الأول: لا يتحقق القطع النوعي في الموارد النظرية المعقدة في الغالب، ففي مثل هذه الأمور تكون الآراء عادةً بعدد المفكرين والفلاسفة، ولو حصل قطع فيها، يكون شخصياً، وهو خارج عن موضوع بحث التعارض، إذاً ينتفي في مثل هذه الأمور وجود التعارض في مقام الحكم، لا في مقام القطع، ويبقى الكلام عن جواز تدخل العقل في هذا المجال، أو عدمه، فإذا كان الجواب سلبياً، فلا حجية للقطع الشخصي هنا، فمقدّماته مرفوضة وإن كان القطع حجّة، وعلى الآخرين القدح في مقدماته لإزالة القطع عن القاطع.

الثاني: حتى لو تحقّق هذا التعارض، يبقى التعارض بين العقل الاصطلاحي والعقل الفطري،وإنّما وجبت تبعية النقل القطعي بإلزام من العقل الفطري، إذاً العقل المصطلح يتعارض مع دليل الشرع والمنقول، لا مع الشرع نفسه؛ فكلّ ما بالعرض يعود إلى ما بالذات(٨٩).

قد يبدو أنّ العقل الفلسفي ينطلق من البديهيات الفطرية أيضاً، ويرجع بالنظريات إلى أصل امتناع التناقض؛ إذاً يمكننا القول بأنّ برهان العقل الفلسفي هو العقل الفطري، وحينئذ يصبح التعارض داخل العقل الفطري نفسه، لكن يبدو أنّ هذا الكلام غير صائب؛ والدليل على ذلك:

١ ـ لا يستخدم أصل امتناع التناقض عادةً كصغرى القياس أو كبراه، بل هو أصل صوري منطقي، وضامن لصحّة الاستدلال(٩٠).

٢ ـ نحتاج إلى مقدمات أخرى في المسائل المعقّدة، حتى لو استخدمناه كمقدمة للوصول إلى نتيجة في المسار العقلاني.

٣ ـ قد يرد خطأ ما في الحركة من المقدّمات إلى النتائج، حتى لو كانت جميع المقدمات فطريةً، فهذه الحركة فلسفيةٌ وفكرية، لا فطرية.

الخلاصة والنتيجة

وأخيراً، إنّ العقل والوحي نوران لا يستغنيان عن بعضهما، وكلّ الكلام كان حول كيفية الاستفادة منهما، والإطار العام المقبول لدينا هو أنّ الإنسان يتوصّل إلى نور الوحي بهداية من العقل الفطري، ومن ثمّ يتبع العقل ـ بكلا معنييه ـ الوحي؛ فالوحي يخاطب العقل الذي يفهمه ويستنبط لوازمه.

من جهة أخرى، يدافع العقل بكلّ ما أوتي من قوّةٍ عن الوحي، ويبيّن معقوليّته على أقلّ تقدير، وينفي استحالة المعارف الدينية، إذاً لا يتعارض العقل مع الوحي، فبعد تعرّفه عليه لا يخطو مستقلاً في المسائل المعقّدة والفكرية؛ لهذا لا نرى في التراث الديني أيّ كلام عن هذا التعارض، والكلام فقط عن صواب إدراكات العقل أو عدم صوابها.

* * *

الهوامش

١ ـ لملاحظة التعاريف التي ذكرناها راجع: مجلّة نقد ونظر، العدد الثاني: ١٠، ١٥، ١٦، ٣١، ١٩٧.

٢ ـ أبو نصر محمد الفارابي (٩٥٠م)، فيلسوف وعالم ولد في فاراب، وتوفي في دمشق.

٣ ـ أبو علي ابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧م)، فيلسوف وطبيب ولد في أوزبكستان، وتوفي في همذان.

٤ ـ رينيه ديكارت (Rene Des Carte) (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م)، فيلسوف ولد في لاهاي، وتوفي في استكهولم.

٥ ـ نقد ونظر، العدد الثاني: ٢٣.

٦ ـ استفدنا في هذا المقال، وفي بحث تعارض العقل والوحي على التحديد، من مقدمة كتاب توحيد الإمامية القيّم، لمفسّر القرآن وأستاذ المعارف التوحيدية آية الله محمد باقر الملكي الميانجي، كما استفدنا من إمكانات مؤسّسة دارالحديث، ونستغل الفرصة هنا لشكر مسؤوليها المحترمين.

٧ ـ راجع: الجوهري، الصحاح ٥: ١٧٦٩؛ الفيّومي، المصباح المنير: ٤٢٢، ٤٢٣؛ فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

٨ ـ معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

٩ ـ الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٥٧٧.

١٠ ـ معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

١١ ـ الجرجاني، التعريفات: ٦٥.

١٢ ـ راجع: آل عمران: ١١٨؛ المؤمنون: ٨٠؛ النور: ٦١؛ الحديد: ١٧؛ البقرة: ١٦٤؛ الرعد: ٤؛ النمل: ١٢ و٦٧؛ الروم: ٢٤ و٢٨؛ و..

١٣ ـ راجع: الأنبياء: ٦٧؛ البقرة: ١٧٠، ١٧١؛ المائدة: ٥٨؛ الأنفال: ٢٢؛ كذلك راجع: تحف العقول: ٤٤؛ كنز الفوائد ٢: ٣١؛ الفردوس ٢: ١٥٠ و٣: ٢١٧.

١٤ ـ توحيد الصدوق، تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني: ٤٠.

١٥ ـ نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٦؛ ولمطالعة الموضوع مفصّلاً راجع: رضا برنجكار، معرفت فطرى خدا (معرفة الله الفطرية)، طهران، مؤسسة نبأ، ١٣٧٤هـ. ش، القسم الأول.

١٦ ـ الكافي، تصحيح علي أكبر الغفاري ١: ٢٩.

١٧ ـ نهج البلاغة، الحكمة: ٤٢١؛ غرر الحكم، ح٧٠٧٨؛ كنز الفوائد ٢: ٣١.

١٨ ـ تحف العقول: ١٥.

١٩ ـ الكافي ١: ٢٨.

٢٠ ـ غرر الحكم، ح١٩٥٩ و٨١٦.

٢١ ـ الكافي ١: ٢٥؛ علل الشرايع: ١٠٣.

٢٢ ـ إضافةً للموارد المذكورة راجع: الكافي ١: ١٤، ٢١؛ تنبيه الخواطر ٢: ١٤؛ غرر الحكم، ح١٧٣٦.

٢٣ ـ في اللغة والمصادر الإسلامية شواهد كثيرة على هذا الموضوع، لكنّ المقام لا يسع لتناولها، وقد صرّح بهذا الأمر الراغب في مفرداته تحت كلمة العلم والحكمة، وكذلك العلامة الطباطبائي في الميزان ٢: ٢٤٨.

٢٤ ـ الكافي ١: ٢٥.

٢٥ ـ إرشاد القلوب: ٢٠٥.

٢٦ ـ الخصال ٢: ٦٣٣، الحديث ٤٠٠.

٢٧ ـ الكافي ١: ١٨؛ غرر الحكم، ح١٧٣٧، ٦٣٩٣، ٧٣٤٠.

٢٨ ـ الكافي ١: ١١.

٢٩ ـ تحف العقول: ٢٨.

٣٠ ـ إرشاد القلوب ١: ١٩٩؛ غرر الحكم، ح١٢٨٠.

٣١ ـ الكافي ٨: ٢٤١.

٣٢ ـ أعلام الدين: ١٢٧.

٣٣ ـ تحف العقول: ٣٢٣؛ غرر الحكم، ح٤٧٧٦، ٧٠٩١، ٩٤١٦، ١٠٩٦١.

٣٤ ـ نهج البلاغة، الحكمة ٢٣٥؛ كنز الفوائد ١: ٢٠٠.

٣٥ ـ الكافي ١: ٣، ١١؛ وحول آثار العقل، راجع: جنود العقل والجهل في الكافي ١: ٢١.

٣٦ ـ الكافي ١: ٢٩.

٣٧ ـ راجع: إرشاد القلوب ١: ٢٠٥.

٣٨ ـ تحف العقول: ٣٩٦.

٣٩ ـ إرشاد القلوب ١: ١٩٨؛ ربيع الأبرار ٣: ١٢٧؛ كذلك راجع: عوالي اللئالي ١: ٢٤٤، ٢٤٨.

٤٠ ـ علل الشرائع: ٩٨.

٤١ ـ راجع: الكافي ١: ١٠، ٢١، ٢٦، ٢٨؛ الخصال ٢: ٤٢٧؛ معاني الأخبار: ٣١٢؛ روضة الواعظين: ٧؛ الاختصاص: ٢٤٤٠؛ عوالي اللئالي ١: ٢٤٨؛ الفقيه ٤: ٢٦٧؛ المحاسن: ١٩٢؛ حلية الأولياء ٧: ٣١٨؛ تأريخ بغداد ١٣: ٤٠.

٤٢ ـ علل الشرائع: ١٠٧.

٤٣ ـ الكافي ١: ١٠؛ إرشاد القلوب: ١٩٨.

٤٤ ـ بحار الأنوار ٩٣: ٤١.

٤٥ ـ الكافي ١: ١٦٣؛ تفسير القمّي ٢: ٤٢٤؛ بحار الأنوار ٢٤: ٧٢.

٤٦ ـ لملاحظة تفسير الآية مفصلاً، راجع: توحيد الإمامية: ٢٢ ـ ٢٥.

٤٧ ـ توحيد الإمامية: ٢٣.

٤٨ ـ الكافي ٦: ٤٦؛ الجعفريات: ٢١٣.

٤٩ ـ من لا يحضره الفقيه ٣: ٣١٩.

٥٠ ـ الاختصاص: ٢٤٤؛ وحول اكتمال العقل، راجع: غرر الحكم، ح٤١٦٩؛ كنز الفوائد ١: ٢٠٠.

٥١ ـ الكافي ١: ١٦، ٢٤؛ تحف العقول: ٤٤؛ كنز العمال، ح٧٠٥٥؛ ربيع الأبرار ٣: ١٣٧؛ حلية الأولياء ١: ٣٦٢؛ تاريخ بغداد ٨: ٣٦٠.

٥٢ ـ المحاسن ١: ٣٠٨، ٦٠٨؛ الكافي ١: ١١، ١٢، ٢٦؛ معاني الأخبار ١: ٢؛ إرشاد القلوب ١: ١٩٩؛ الجعفريات: ١٤٨.

٥٣ ـ بحارالأنوار ١: ٩٧.

٥٤ ـ الكافي ١: ١٣، ١٦، ٢٥؛ تحف العقول: ٢٨٣، ٢٨٥، ٣٣١.

٥٥ ـ الكافي ١: ٢٩.

٥٦ ـ الكافي ١: ٢٣؛ تحف العقول: ٣٣٠؛ كنز الفوائد ١: ٥٦؛ إرشاد القلوب ١: ١٩٨؛ جامع الأحاديث: ١٠١؛ غرر الحكم، ح٢٢٧، ٣٥٤٥؛ شعب الإيمان ٥: ٣٨٨، ٧٠٤٠؛ الفردوس ٣: ١٥٥، ح٤٤١٩.

٥٧ ـ الكافي ١: ١٢؛ إرشاد القلوب ١: ٩٩؛ تحف العقول: ٢٩٣؛ كنز العمال، ح٧٠٥٣.

٥٨ ـ بحارالأنوار ٦٠: ٢٩٩.

٥٩ ـ مطالب السؤال: ٤٩؛ المفردات: ٥٧٧.

٦٠ ـ تاريخ اليعقوبي ٢: ٩٨؛ الفردوس ٥: ٣٢٥.

٦١ ـ لكثرة الأحاديث، نذكر مصدراً واحداً لكل مورد: تحف العقول: ٣٦٤؛ الكافي ١: ٢٠؛ أعلام الدين: ٢٩٨.

٦٢ ـ لنفس السبب أعلاه، راجع حسب الترتيب: نهج البلاغة، الكتاب ٣؛ نهج البلاغة، الحكمة ٢١٢ و٢١٩؛ كنز الفوائد ١: ١٩٩؛ نهج البلاغة، الحكمة: ٢٥٢.

٦٣ ـ أقام صدر الدين الشيرازي اثني عشر دليلاً على هذا الموضوع، والقاعدتان اللتان ذكرناهما هما الدليلان الثاني والثالث، راجع: الأسفار ٧: ٢٦٣.

٦٤ ـ شهاب الدين السهروردي (١١٩١م)، فيلسوف إشراقي كبير، شافعيّ المذهب، ولد في سهرورد وقتل في حلب بتهمة الإلحاد.

٦٥ ـ يعتقد صدرالدين الشيرازي أنه لا يتّضح من كلام شيخ الإشراق أنّ العقول العرضية قبال الأنواع أو قبال أفراد النوع الواحد. راجع: الأسفار ٢: ٦٢، الإشكال الأول.

٦٦ ـ راجع: مجموعة تأليفات شيخ إشراق، تصحيح: هنري كوربان ٢: ١٣٩، ١٥٤ فما بعد (كتاب حكمة الإشراق).

٦٧ ـ صدر الدين الشيرازي (١٥٧١ ـ ١٦٤٠م)، متكلّم وفيلسوف شيعي، ولد في شيراز، وتوفي في البصرة.

٦٨ ـ راجع: الأسفار ٢: ٣٠٧ و٢: ٤٦ فما بعد، و٨: ٣٣٢.

٦٩ ـ راجع: العلامة الحلي، كشف المراد، تصحيح: آية الله حسن زاده آملي: ٢٣٤، ٢٣٥؛ صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد: ٢٥٨؛ العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٢٤٨.

٧٠ ـ يجب أن نقرّ بأنّه من الصعب إعطاء ضابط دقيق للتمييز بين هذه المدركات وتعيين مصاديقها، ويبدو أنّ الناس أنفسهم، لو تركوا تحفظاتهم، لاستطاعوا التمييز بين هذه المدركات بصورة وجدانية؛ أي حسب التعبير المنقول عن الرسول ﷺ: «..استفت نفسك..». راجع: مسند ابن حنبل ٤: ٢٢٨، وقريب منه في الإسناد: ٣٢٢.

٧١ ـ نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

٧٢ ـ راجع: رضا برنجكار، مبانى خدا شناسى در فلسفه يونان واديان الهى (أسس معرفة الله في الفلسفة اليونانية والأديان الإلهية)؛ كذلك الفصل الأول من كتاب معرفت فطرى خدا (معرفة الله الفطرية).

٧٣ ـ راجع: المصدرين أعلاه، بحث الاحتجاج والصفحات الأخيرة من كتاب معرفت فطرى خدا (معرفة الله الفطرية).

٧٤ ـ راجع: النحل: ١٢٥؛ معرفت فطرى خدا، بحث الاحتجاج.

٧٥ ـ Augustine أوغسطين القدّيس (٣٥٤ ـ ٤٣٠م)، ولد بطاجسطا (في الجزائر) لأب وثني وأم مسيحيّة، وتوفي في إيبونا.

٧٦ ـ Anselm، القديس أنسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩م) رئيس أساقفة كنتربري.

٧٧ ـ راجع: اثين جيلسون، عقل ووحى در قرون وسطى (العقل والوحي في القرون الوسطى)، ترجمه للفارسية: شهرام بازوكي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكى: ١٠.

٧٨ ـ راجع: كيهان انديشه (عالم الفكر)، العدد ٦٠: ١٥٠.

٧٩ ـ راجع: ابن سينا، حدود يا تعريفات (الحدود أو التعاريف)، ترجمه للفارسية: مهدي فولادوند، طهران، نشر سروش، ١٣٦٦هـ. ش: ١٧؛ التعليقات، تصحيح: عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي: ٣٤.

٨٠ ـ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ١٢، ١٣.

٨١ ـ مقدمة الأسفار، منشورات مصطفوي ١: ٨ ـ ١٠.

٨٢ ـ أبو الوليد محمد بن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨م)، فيلسوف وطبيب وفقيه، ولد بقرطبة ومات في المغرب.

٨٣ ـ راجع: الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، طهران: انتشارات الزهراء، ١٤٠٥هـ: ٩٨، مسألة تقديم الفيلسوف على النبيّ كتقديم عالم الطبيعيّات على الكاهن: ٦٥، مسألة تقديم الفيلسوف على العالم الديني؛ وكتاب المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق: ١٢٥؛ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تصحيح مصطفى عبد الجواد عمران، مصر، المكتبة التجارية، ١٣٨٨هـ: ٣١، ٣٢، مسألة تشبيه الطبيب وص ١٦.

٨٤ ـ Tohma D'Aquin,saint القديس توما الأكويني (ح ١٢٢٤ ـ ١٢٧٤م)، فيلسوف ولاهوتي إيطالي.

٨٥ ـ جيلسون، روح فلسفه قرون وسطى: ١١.

٨٦ ـ صدرالدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين الآشتياني: ٢٧٣ فما بعد؛ خاصة الصفحات ٣٨٢ ـ ٣٨٤، ٣٩٠، ٣٩٥.

٨٧ ـ حول الغيب وتفسير آياته، راجع: توحيد الإمامية: ٤١ ـ ٤٤.

٨٨ ـ راجع: آخر صفحات من تمهيد القواعد.

٨٩ ـ راجع: توحيد الإمامية: ٤٠، ٤١.

٩٠ ـ راجع: بول فولكيه، ما بعد الطبيعة، ترجمه للفارسية: يحيى مهدوي: ٨٥، ٨٧.

مفهوم العقل بين الفلسفة والدين، قراءة نقدية مقارنة

أ. محمد تقي فاضل(*)

ترجمة: مشتاق الحلو

مدخل البحث

إلى أيّ حدّ تتسع دائرة العقل في المعارف الدينية؟ وهل يتمكّن العقل البشري من تحليل القضايا الدينية؟ وهل بإمكان علم المنطق، الذي يعدّ سلاح العقل، الدفاع العقلاني عن جميع القضايا الدينية، الإنشائية منها والإخبارية، وجعلها ذات معنى، حسب تعبير فلسفة «التحليل اللغوي»؟ كي لا يحدث تضادّ بينها وبين العقل، ويتعايش المتديّنون والفلاسفة بسلام، ويزاوجوا بين العقل والدين.

ليس الكلام عن العقل والدين وعلاقتهما حديثاً؛ فمنذ اليوم الأول اعتقد العرفاء، خلافاً للمتكلمين، أنّ جوهر الدين بعيد تمامَ البعد عن العقل، والعقل لا ينفع في دائرة الدين؛ فالدين والوحي من جنس العشق.

لكن أدّت الثورة العلمية إلى تناول هذا الموضوع بتفصيل من قبل الكلام وفلسفة الدين، لتجرّ الموافقين والمخالفين للمواجهة الكاملة؛ فحين بزغت الفلسفة المسيحية، كان العقل اليوناني الذي أخذ صولةً في الحضارة الغربية بعد طاليس(1)، قد فقد بريقه وأخذ بالأفول، لكن تلألأ نجمه مرّة أخرى، واستمرّ الصراع بين الفلاسفة وعلماء الأديان، ومن ثمّ بين العقلانيين والمحدّثين، ليؤدّي إلى تعطيل مدارس أثينا قبل ظهور الإسلام، وقد لجأ بعض الفلاسفة إلى جهاز أنوشروان(2)، وانفصلت

(*) باحث في الدراسات الفلسفية.

دائرة اللاهوتيين ورجال الدين عن الناسوتيين ورجال العلم بشكل كامل وتام.

أتت جهود فيلون[٣] قبال هذه الخطوط المتعارضة لتبيّن الفلسفة اليهودية، كما بذل آباء الكنيسة، وأتباع المدرسة الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدَثة جهداً واسعاً لتقديم تفسير عقلاني عن الدين، فكانت جهودهم خطوةً نحو الجمع بين العقل والدين.

وقد سعى فيلون ـ وهو يهودي الديانة ويعدّ من ألمع وجوه الفلسفة الإسكندرانية ـ للجمع بين حقيقة اليهودية والحكمة اليونانية؛ وقد حلّ كثيراً من التعارضات بين الفلسفة والديانة اليهودية بالتفاسير الرمزية والتشبيهية للكتاب المقدّس؛ فكان يعتقد بأنّ الحقيقة موجودة بتمامها في التوراة؛ لكن الأفلاطونيين توصّلوا للحقيقة أيضاً. وتكفّل فيلون بالجمع بين الوحي والفلسفة الأفلاطونية، معتقداً إمكان هذا الأمر شريطة التعرّف على كيفية تأويل نصوص التوراة وفقاً للفلسفة، أمّا الكائن الذي كان يتكلّم عنه أفلاطون، فهو الربّ عينه الذي بشّر به موسى من قبل، وهو الذي فوق الجوهر والفكر، وخارج الزمان والمكان[٤].

إذن، كان الصراع بين العقل والدين قائماً مدى تاريخ الأديان التوحيدية، فقبل الثورة الصناعية في أوروبا، تناولت الفلسفةُ القضايا الدينية ودافعت عن الدين بصورة مطلقة، لكن بعد النهضة العلمية وظهور المدارس الفلسفية الحديثة وفلسفات العلوم، برز الصراع بين العلم والدين، وازداد الاتّكال على العقل التجريبي، وضاقت الأرض بالدين والفلسفة بمعناها المتداول في القرون الوسطى، وأصبح صوت العقل فوق صوت الوحي، وسعى المتديّنون والمتكلّمون لحفظ سلطة الكنيسة والإيمان بشتى الطرق، لكن لم تكن جهودهم مجدية، فسيف العلم كان يقتلع كلّ مانع يعترضه، وفي فترة وجيزة انهار النظام الفكري الأرسطي، وتزعزعت عقائد الكنيسة المتحجّرة، وأعلن دعاة العلم موت الدين، وقالوا: إنّ العلم سوف يحلّ محلّه.

أرضيات الدراسة

تقع المعارف الدينية على نوعين: خبرية وإنشائية.

أمّا المعارف الإنشائية، فلا تتعارض والعقل الفلسفي والعلمي، أو لنقل: قلّما نلاحظ وجود هكذا تعارض، بينما يبرز التعارض بوضوح بين القضايا الخبرية الدينية والقضايا الخبرية العلمية والفلسفية، فكما تثبت القضايا العلمية والفلسفية نفسها بالآليات العقلية والفلسفية، كذلك تدعو القضايا الخبرية الدينية للتعقل، إذاً ليست المعارف الدينية ضدّ العقل، ولا غير عقلانية، بل تقبل التعقل وتعترف به.

نسعى في هذا المقال للإجابة على السؤال التالي: هل المراد بالعقل في القاموس الديني والآيات والروايات هو ما أريد في الفلسفة والعلم؟ أي هل هو «مشترك معنوي» كما يعبّر عنه المناطقة؟ ولو كان كذلك، هل يمكن الدفاع العقلاني عن الدين وإثبات المدّعيات الدينية بالطرق المنطقية؟ بعبارة أخرى، هل لغة الدين ولغة الفلسفة واحدة، ويتبع كلاهما هدفاً واحداً؟ وهل يتفقان في تفسير العالم والإنسان من ناحية الحكمة النظرية؟ وهل يشيران الى منهج واحد في الحكمة العملية لكمال الإنسان؟

في الحقيقة، لم يكن هناك فارق أساسي بين الفلسفة والدين، غير أنّ الفلسفة لا تعترف بدليلٍ سوى العقل والمنطق، فمنهجها عقليّ محض، ولا تقبل أيّ حقيقة إلا بعد عرضها على العقل وقبوله لها؛ لكنّ الدين يستقي من الوحي والعقل كليهما، كما يعدّ كلام الأنبياء وتجاربهم حجةً[٥].

هل المعارف الدينية لا عقلانية بالمعنى الفلسفي، ودائرتها منفصلة تماماً عن دائرة العلم والفلسفة، فرسالة الأنبياء غير رسالة الفلاسفة؟ وهل يخاطب الأنبياء قلوب الناس وعواطفهم، فيما يخاطب الفلاسفة عقولهم وأفكارهم؟ هل جاء أحدهم لوصف عالم الوجود وتفسيره، فيما أتى الآخر لهداية الإنسان؟

يعبّر جلال الدين الرومي عن ذلك بقوله:

- وإن كان البحث العقلي من الدرّ والمرجان، لكن بحث الروح شيء آخر، وله مقام آخر، فلنبيذ الروح نكهة أخرى[٦].

- فالمشتغل بالفلسفة أسيرٌ للمعقولات، بينما العارف المخلص فارس قمم العقل[٧].

- وقد أتى النبيّ لتغيير الروح، فيما الحكيم لتفسير العالم؛ فكان خطاب

أحدهم مع عقل العقل، والآخر مع العقل.

ـ إنّ العقل يسوّد جميع الدفاتر، بينما لعقل العقل أفق مليء بالأقمار[(٨)].

إذن، تكمن جذور الوئام وعدمه بين الدين والفلسفة في هذا السؤال: هل يحتوي الدين قضايا إخبارية وإنشائية، كما للفلسفة حكمة نظرية وعملية؟ وهل يتألّف كلاهما من بناء واحد؟ وهل هدف الفلسفة الدفاع العقلاني عن الدين؟ أم أنّ للحكمة والشريعة لغتين وخطابين مختلفين، ولا معنى في الواقع لقضايا الدين الإخبارية، إنما تعود للإنشائيات، وبياناتها الإخبارية في حقيقة أمرها ناظرة لأهداف محددة؟

للإجابة على هذا السؤال، يجب ـ أولاً ـ تحديد الإجابة عن الأسئلة التالية: هل العقل القرآني مرادفٌ للعقل الفلسفي؟ وهل يمكننا الدفاع العقلاني عن القضايا الدينية وإثبات حقيقة الدين بطريقة فلسفية استدلالية؟

نعلم أنّ أحد طرق معرفة مفاهيم الألفاظ القرآنية هو التبادر والفهم العرفي، وقد نزلت الآيات على أساس الأدب اللغوي والفهم السائد حينذاك، وأتت بلسان القوم الذين نزلت عليهم، وقد تكرّر لفظ العقل واشتقاقاته أكثر من خمسين مرةً في القرآن، كما أمر الله الناس بالتعقل، ومطالعة آياته بواسطة العقل.

فللتأكّد من أنّ العقل المذكور في النصوص الدينية مغاير للعقل الفلسفي، ولا يمكننا ضمّ المقدمات وإيجاد أشكال مختلفة من القياس بالبراهين الفلسفية للتوصل إلى الحقائق الدينية، علينا مطالعة العقل في الفكر الفلسفي بشكل موجز.

العقل في الفلسفة، البنية والماهية

عدّ الحكماء العقلَ من المقولات الجوهرية، وقالوا في تعريفه: جوهر مجرّد عن مادته وصفاته، وبعيد عن الوجود الطبيعي والظواهر المحسوسة، وعمله الإدراك والتعقل، وللعقل مراتب، ذكرت الكتب الفلسفية أربعاً منها:

١ ـ **العقل الهيولاني**: وهو الجوهر الذي بلغ درجة الكمال في الشؤون والكمالات الحيوانية، والقوى الحيوانية فعليّة فيه، لكنّه لم يصبح فعلياً بالنسبة

للكمالات الإنسانية والإدراك العقلاني، وإن كان مستعداً لتقبّل الصور العلمية؛ فمتى ما توفّر له التعليم اللازم، تقبّل الصور العلمية فوراً.

٢ ـ **العقل بالملكة:** النفس في هذه المرتبة، جوهرٌ أعلى وأقوى من جوهر العقل الهيولاني، فقد أصبحت بعض القوى الإدراكية فعليةً بشكل تدريجي في هذه المرحلة، وخرجت عن المرتبة الهيولانية، بمعنى أنّ النفس أصبحت تدرك القضايا الكلية البديهية بنحو عقلاني، كما أنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وكلّ حادث يحتاج إلى علّة محدثة. لكن في هذه المرحلة مازال العقل يفتقد القدرة على ترتيب القياس والبرهان المنطقي لاستنباط المطالب العقلية من المقدّمات الأولية.

٣ ـ **العقل الفعلي:** تكون النفس في هذه المرحلة قادرةً على التفكّر والاستنتاج، وتتمكّن من استخراج المجهولات العلمية من المقدمات البديهية الواضحة بضمّها إلى بعضها وتأليف البرهان والاستدلال المنطقي الدقيق، ويمكن إطلاق صفة العالم الحقيقي على صاحب هذه المرتبة، وإن كانت القوّة العقلية في هذه المرحلة فعليةً محضة، لكن مازال الخطأ والغفلة واردين في حقها.

٤ ـ **العقل المستفاد:** تتنزّه النفس في هذه المرحلة عن الغبار الذي يغطّي عالم الفكر وبسبب الغفلة أحياناً، وتبلغ في التركيز على جوهرها العقلي والاستغراق في إدراك المعقولات المحضة درجةً من القوّة، تشاهد فيها معقولاتها أمامها، ولا يمكن لقوّةٍ ما جذبها إلى عالم الحس والتغلّب على مدركاتها العقلية، وهذه غاية مراتب الكمال العقلي والفعلية الإنسانية[٩].

لاشكّ في أنّ للتعريف والتقسيم المذكور للعقل خلفية يونانية واسكندرانية، حيث دخل الثقافة الإسلامية لاحقاً، كما يعبّر عن ذلك الشيخ المطهري: «ولم يقبل بعض الحكماء كالبيروني[١٠] في مناقشاته لابن سينا[١١] هذه الأقوال عن العقل، ورفضها، فكما كان يعتقد أرسطو بالوجود بالملكة والفعل في الطبيعة، قرّر نفس التقسيم للعقل أيضاً، وهو رأي قبال رأيين آخرين، أحدهما لأفلاطون الذي ادّعى وجود عالم المُثُل وحضور النفس قبل البدن في ذلك العالم، والآخر يقول: إنّ التعقل ليس إلا انفعال الجسم أو النفس، وكلّ ما يحدث حين التعقل هو تداعي صورة في

عقلنا أو نفسنا، لا غير».

وقد هاجم الشيخ المجلسي تعريف الفلاسفة للعقل حيث اعتبروه «جوهراً مجرداً» وقال: «والقول به، كما ذكروه مستلزم لإنكار كثيرٍ من ضروريات الدين من حدوث العالم وغيره»[١٢].

ولا يسع المقام مناقشة تفاصيل آراء الفلاسفة حول هذا الموضوع، لكن يجدر بنا أن نذكر بأنّ عدداً كبيراً من الحكماء المسلمين، كالخواجة نصير الدين الطوسي[١٣]، اعتمدوا على الحركة والعقول في الأفلاك تبعاً للمذاهب الفلسفية اليونانية؛ لإثبات النفس والعقول المجرّدة ومراتبها ومراحلها، وفسّروا ماهية العقل على ضوء الهيئة البطليموسية[١٤] التي اعتقدت بوجود حركة لكلّ فلك، وشوق وإرادة نفسانية لكلّ حركة، على أساس تكثر الحركات في الأفلاك التي تحتوي عقولاً متكثرة صادرة من العقل الأول[١٥].

ولا يسعنا الالتزام بهذه التعاريف والمراتب المذكورة للعقل بعدما تحوّل علم الفلك، وشوهد العالم في عهد غاليلة[١٦]، وحلّت نظرية مركزية الشمس مكان مركزيّة الأرض. وتبيّن عدم نشوء حركات الأفلاك من عقول مجرّدة في ذاتها.

مفهوم العقل في الكتاب والسنة، هل في القرآن وجود للاستدلال الفلسفي؟

تكرّر لفظ العقل ومشتقاته ومرادفاته أكثر من خمسين مرةً في القرآن، وتدعو أكثر من ثلاثمائة آية الإنسان للتفكر والتدبّر والتعقل، لكن لم تتطرّق أيّ من هذه الآيات لبيان حقيقة هذا الدرّ الإلهي.

نعم، نفهم من سياق الآيات، أنّ الله أودع الإنسان قوّةً في باطنه، بإمكانها تمييز الحسن من القبيح، والخطأ عن الصواب إذا ما فعّلت، وكلّ إنسان واقف على هذه الحقيقة بالضرورة وبالعلم الحضوري، وأنّ الله أراد أن تتصل هذه الحقيقة وترتبط بسائر آياته، حتى يتعرّف الإنسان على الحقيقة الأساسية، وهي خالق الكون، فيعبده، وتحيا القيم الثابتة على أساس ذلك، لتكون دليل الإنسان: «العقل

ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان».

ونستنتج من الروايات الواردة في العقل، أنّه قوّة إدراك الخير والشرّ، والفصل بينهما، وملكةٌ تجبر الإنسان على الابتعاد عن الشرور والوساوس الشيطانية[١٧].

ونتابع هذا اللفظ في الأدب الجاهلي أولاً، ثمّ في الآيات والروايات، ليتّضح جلياً أنّ العقل ليس آلةً للاستدلال الفلسفي، ولا في صدد الكشف العلمي أو الفلسفي، وأنه ليس في القرآن استدلال فلسفيّ أو منطقيّ على وجود الله.

يبدو أنّ لفظ العقل كان يستخدم في الجاهلية بمعنى الشعور العملي وشدّة الارتباط والاتصال، ولفظ «العقال» الذي يعني الاتصال والربط المحكم، هو جذر كلمة «العقل»، ولا تبتعد كلمات القرآن، التي أتت على أساس الفهم العربي وبيان الثقافة والأدب العربي في العصر الجاهلي، عن المعنى المذكور.

يعتبر الدكتور حسين نصر كلمة العقل معادلةً لجذر كلمة (Religion) بمعنى النحلة، أي Religare التي تعني في اللاتينية «الوصل»، أي الاتصال بالحقيقة، وما يربط الإنسان بها[١٨].

وقد استعملت كلمة «العقل» في الشعر الجاهلي أيضاً بهذا المعنى، يقول زهير بن أبي سلمى:

فكلاً أراهم أصبحوا يعقلونهم عـلالة ألـف بعـد أف مصنـــم

تســاق إلى قـوم لقوم غرامـــة صحيحات مـــال طـالعـــات

كما استخدمت كلمة «العقل» في القرآن بوصفها مصطلحاً أساسياً، وأصبح لها معنى دينياً خاصاً، وصارت ملازمةً للإيمان والعاطفة والحب، واستخدم القلب، وهو محل الحب والشوق والارتباط، مرادفاً للعقل، لهذا نرى صاحب قاموس اللغة يقول: القلب: الفؤاد أو أخصّ منه، والعقل: محض كلّ شيء.

وحول الآية الشريفة: ﴿إنّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلب﴾ (ق: ٣٧)، يقول الإمام الصادق عليه السلام: إنّ له قلب، يعني له عقل[١٩]، ويقول الفرّاء الكوفي (١٤٤ ـ٢٠٧هـ) صاحب معاني القرآن: ما قلبك معك، ما عقلك معك[٢٠].

فوارق العقل الفلسفي عن العقل الديني

لا يعني التعقل في القرآن أن يقوم الإنسان المؤمن بضمّ عدّة مقدّمات والخروج منها بنتيجة، وإثبات أمرٍ ما بالاستدلال المنطقي، وإذا كان خللٌ في المقدمات تصبح النتيجة تابعةً لأخسّها، بل يعني التدبر في الأمور، والتدبر مشتقّ من مادة «دبر»، أي تتبّع أمرٍ للوصول إلى نهايته.

منهج العقل هنا أن يتبع الإنسان قواه المعرفية، وهي فطرية، للتعرّف على صانع العالم، ثمّ يؤمن به، وعلى هذا الأساس، يكون القلب ـ وهو مصدر الحب ـ مرادفاً للعقل، ويختلف هذا كلّ الاختلاف عن العقل الذي يصل إلى النتائج بتسطير المقدمات والاستدلال بها؛ لهذا، يبدو لنا أنّه من غير الممكن الادّعاء بأنّ الدين كالفلسفة، يريد الدفاع عن قضاياه دفاعاً عقلياً فلسفياً؛ لأنّ الدفاع العقلاني الفلسفي ينظر إلى العالم بوصفه مجموعةً واحدة في بادئ الأمر، ثم يقوم بنظرةٍ فلسفية للدفاع عن تعاليمه، أمّا العقل القرآني فينظر لظواهر العالم بصورةٍ جزئية، ويعتبرها «آيات»؛ فعلى سبيل المثال، يشير للمطر بقوله: ﴿... وينزّل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها﴾، ويقول: ﴿إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (الروم: ٢٤)، كما يشير إلى القرى التي دمّرت بغضب الله لما فعل أهلها، ويقول: ﴿ولقد تركنا منها آية بيّنة لقوم يعقلون﴾ (العنكبوت: ٣٤ و٣٥). ويقول في آية أخرى: ﴿ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكراً ورزقاً حسناً إنّ في ذلك لآية لقوم يعقلون﴾ (النحل: ٦٧)، كذلك يقول: ﴿وسخّر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخّرات بأمره إنّ في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (النحل: ١٢).

ونستفيد من مجموع هذه الآيات أنّ العقل الإيماني ينظر إلى العالم بوصفه أجزاءً، كلّ منها آيةٌ على وجود الله سبحانه.

لكن، بعدما دخلت كلمة «العقل» الفلسفةَ الإسلامية، حلّ الاستدلال المنطقي البعيد عن أيّ حبّ وعرفان مكان محتوى العقل، وهو النظر إلى أجزاء العالم والميل إثره لخالقه؛ فبدلاً من النظر إلى ظواهر العالم بوصفها آيةً على وجود الله، أصبح العالم نفسه هدفاً له، بعبارة أخرى: حلّ العقل النظري مكان العقل العملي.

يصف العلامة إقبال اللاهوري[٢١] الأمر بقوله: القرآن كتاب عمل لا فكر. والهدف الأساسي للقرآن تنبيه الوعي الإنساني، ليدرك علاقته المتشعّبة الأطراف مع الله والعالم، هذه التعاليم الأساسية للقرآن دفعت بغوته[٢٢] أن يقول لآكرمان[٢٣] بعد إلقائه نظرة عامة على الإسلام بصفته منهجاً تربوياً: هذه التعاليم لا تفشل أبداً، ولا شكّ أنّ هدف القرآن من مشاهدة الطبيعة والتفكّر فيها، أن ينبّه وعي الإنسان إلى أمر تعدّ الطبيعة رمزاً له[٢٤].

إذن، مادام الدفاع العقلاني ـ بمعناه النظري ـ عن الدين غير ممكن، يبقى المنهج العملي أفضل سبيل لتبيين الأسس والمعارف الدينية، أي كما أنّ مغزى العقل القرآني مطابق لمغزى العقل العملي، فمنهج الدفاع عن الدين وإثبات قضاياه أيضاً سيكون مماهياً للمنهج العملي، وهو المنهج البراغماتي[٢٥]؛ أي تأثير المعتقد في العمل، وجواز اختبار صحّة العقيدة من خلال العمل نفسه.

لقد اعتبر ابن سينا، وهو من مشاهير الفلسفة المشائية ومن شارحي الفلسفة الأرسطية، مصدرَ الدين مغايراً للفلسفة بناءً على بعض ما نقل، كما اعتقد أنّ وجهة الدين عملية فيما وجهة الفلسفة نظرية؛ فالحكمة العملية وكمالاتها تنشأ من الشريعة الإلهية، بينما تستفيد الحكمة النظرية من التعاليم الإلهية على سبيل الاطّلاع[٢٦].

إذن، فمجال اختبار أيّ دين إنما هو تاريخه الذي يكشف النجاح والفشل، وقلّما ينتمي أحدٌ لدينٍ ما بسبب براهين فلسفية أو علمية؛ فلم يطلب أبوذر، ذلك الصحابيّ الصادق، ولا بلال، المؤمن العاشق، ولا سلمان، الباحث عن الحقيقة، برهاناً من الرسول ﷺ، بل دفعهم صدق كلام الرسول ﷺ وفعاله لقبول الدين الذي جاء به، لقد عبّدت سنن الرسول الحسنة وحياته الفطرية والأخلاقية الطريقَ إلى النور، ولعلّ عجز العقل الفلسفي ونجاح العقل العملي أدّى بالإمام الصادق عليه السلام إلى القول: «كونوا دعاةً للناس بغير ألسنتكم، ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير، فإنّ ذلك داعية»[٢٧].

وكذلك كانت البراهين التي أقامها الأئمة المعصومون عليهم السلام في ردّ من خالفهم

في الفكر، جدليةً تتعامل مع العواطف، ولم تكن براهين منطقية محكمة؛ فقد يقدح عالم فيزيولوجي في الأمور التي أوردها الإمام الصادق عليه السلام في حديثه للمفضّل في إثبات الباري، ويعتقد بعدم انسجامها ومعطيات العلم التجريبي الحديث، إنّ علينا هنا أن لا نغفل عن أنّ الإمام الصادق عليه السلام لم يكن في مقام بيان الأمور العلمية، بل كان يريد تنبيه الجهلة وهدايتهم بالوسائل الثقافية المتوفرة آنذاك؛ إنه لم يقصد ممارسة دفاعٍ عقلانيّ عن الدين بالمعنى الفلسفي والعلمي، فجميع البراهين التي قدّمها العلم والفلسفة لإثبات الباري تخضع لمنطق التغيير والبطلان.

لم يحظ برهان الحركة الأرسطي لإثبات المحرك الأول، والذي دخل الكلام الإسلامي فيما بعد؛ بقبول ابن سينا والفارابي[٢٨]، وكذلك الحال مع برهان حدوث العالم الذي تلقّاه المتكلّمون بالقبول.

يقول ابن سينا: يستدلّ المتكلّمون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدةً تلو الأخرى، ويستدلّ الحكماء الطبيعيون بوجود الحركة على المحرّك... أمّا الإلهيون فيستدلّون بالنظر في الوجود وأنّه واجب أو ممكن على إثبات واجب الوجود، وذلك لأنّ أولى البراهين في إعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، أمّا عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربّما لا يعطي اليقين[٢٩].

لا يعتبر ابن سينا برهان المتكلّمين والفلاسفة المبتني على الحدوث والحركة في الأجسام، موجباً لليقين، بل يعتقد أنّ البرهان الذي يوجب اليقين هو برهان الوجوب والإمكان، الذي سمّي بالبرهان الكوني (Cosmological Argument). كما يعدّ برهان الصدّيقين الذي قُرر بصيغ مختلفة ضمن هذا البرهان، وقد تصدّر هذا البرهان براهين إثبات وجود الله لقرون عدّة؛ فقد وجده توما الأكويني[٣٠] ناجحاً، فأدخله في الكلام المسيحي، لكنّه فقد بريقه بعد عدّة قرون، فانتقص منه الفيلسوف الكبير صدرالدين الشيرازي[٣١]، مقترحاً منهجاً آخر[٣٢].

يقول العلامة إقبال اللاهوري: ظهرت العقلانية في ألمانيا متحدةً مع الدين ومعينةً له، لكنها سرعان ما أدركت أنّ البعد الجزمي والتعبّدي للدين غير قابل للإثبات، فما بقي أمامهم سوى حذف التعبّديات من الكتب المقدّسة، الأمر الذي مهّد الطريق لظهور النفعية في الأخلاق، ومن ثمّ عقلانية السلطة والحكومة، أكملت طريق اللاإيمانية... فكان هذا حال الفكر في ألمانيا زمن ظهور كانط[٣٣]، لقد كشف كانط محدودية العقل البشري بكتابه نقد العقل المحض، محوّلاً تمام أعمال دعاة العقلانية إلى ركام[٣٤].

لم يستمر طويلاً عصر العقلانية الذي كان يريد عقلنة الظواهر جميعها، وظهرت قباله التيارات الرومانسية والانفعالات الفلسفية.

لقد تزعزعت بهذه الصورة البراهين كافّة التي نبعت من العقول الفلسفية، واعتقد كثير من فلاسفة الدين والمنظرين الدينيين أن ليس بالإمكان الصعود بسلّم العقل إلى الله، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فقال: إنّه لا شيء من القضايا الدينية قابل للدفاع العقلاني[٣٥].

يقول سورين آبي كيركجارد[٣٦]، الحكيم المتألّه والوجودي (Existentialist) الذي تعدّ بعض نظرياته ملهمة لعلم اللاهوت في القرن العشرين: يمكننا التعامل مع بعض الحقائق بصورة عينية في العلوم والرياضيات، دون أن تكون لنا أحاسيس خاصّة قبالها؛ لكن ليس الهدف الأساسي في الدين معرفة العقائد والتعاليم القطعية، بل المهم هو العيش وفقها.

وينتقد الفلاسفة الذين يبنون قصوراً وهميةً من الفرضيات، ولا يسكنوها، ويقول: الهدف الحقيقي وراء الأفكار الفلسفية أو الدينية هو التزام الإنسان بنمط حياة معين، وإذا لم تساعد هذه الأفكار الإنسان للإجابة على «ما يجب أن نفعل؟»، فإنّ ذلك يعدّ خيانة للإنسان... لا يستطيع العقل والمنطق استخدام المنهج نفسه الذي يثبتان به المسائل العلمية، لإدراك الله؛ لأنّ الله ليس شيئاً ليمكن إثبات وجوده أو عدمه، فالربّ الذي يدّعي الناس أنهم وجدوه بفلسفتهم، ليس إلا صورةً منهم؛ فلا يمكننا العثور على الربّ الحقيقي أكثر مما يظهر نفسه كعامل حيّ في حياتنا[٣٧].

إذن، حسب ادعاء هذا المتكلّم المتألّه وأب الوجودية، لا ينسجم التدين مع المنطق والقوانين العقلية، فليس الكلام حول المعرفة العقلانية من موضع محدّد، بل الكلام عن العشق والحياة وفقه، لهذا لا يكون لدينا أيّ استدلال، ولو كان لما أجدى، فلا فائدة من المنطق الجافّ في هذا الوادي، ويرى كيركجارد أنه لا يمكننا تجاوز هذه المرحلة على أساس التراث الفلسفي من أفلاطون إلى هيغل[٣٨]: «كما أنّ المنطق الصوري عاجز عن بيان الجمال وتفسيره، وأيّ برهان عاجز عن بيان حقيقة الحبّ، كذلك العقل بمفرده عاجز عن إدراك الإيمان».

محصّل الكلام أنّ أغلب المدارس الفلسفية في الغرب منذ كانط اهتمّت بمسألة عدم إمكان إقامة دليل منطقي عقلي لإثبات وجود الله أو نفي وجوده؛ فأقرّ الوجوديون غير الملحدين والمدارس العرفانية مثل برغسون[٣٩] بأنّ عقلنة الأصول الإيمانية أمر صعبٌ للغاية.

وليس هذا الكلام حديثاً أو مستجدّاً، فالعرفاء المسلمون أشاروا له أيضاً، وعلى سبيل المثال، يقول جلال الدين الرومي:

- وإنّك لتجد معقولات غير هذه المعقولات، في العشق ذي البهاء والصولة.
- وهناك عقول للحق غير عقلك هذا، تقوم بتدبير أسباب السماء.
- وعندما تخسر العقل في عشق الصمد، يعطيك عشرة أمثاله إلى سبعمائة مثل.
- وتلك النسوة عندما فقدن العقل، عدون على رواق عشق يوسف.
- وجمال ذي الجلال أكثر من مائة يوسف، فيا أيها الأقلّ من المرأة، كن فداءً لذاك الجمال[٤٠].

يقول كانط الذي كان يحلّل المقولات الدينية بالأخلاق: تبيّن التجربة الأخلاقية، الفكرة الحقيقية لله، فاليقين الذي نحصل عليه بوجود الله، عمليّ أكثر مما هو نظري، ويضيف قائلاً: لا يوجد طريق عقلي وفلسفي للوصول إلى واجب الوجود في المدارس الفلسفية كافّة، كما لا يوجد سبيل عقلي لبطلانها.

قد يكون سبب هذا العجز عند علماء المعرفة، زعزعة المنطق الذي كان يدعم جذور الفلسفة، بعد أمد طويل من اليقين والاطمئنان به؛ ولهذا أعلن كانط عام

١٨٣٦م أنّ المنطق القديم - أي القياسي (Deduction) - لم يساعد العلماء على كشف أيّ مجهول، ولم يكن له دور في النهضات الفكرية والعلمية، وفتح كانط بكتابة «كلام في المنهج الصحيح لاستخدام العقل» طرقاً جديدة للوصول إلى الحقائق؛ وبهذه التغييرات وضع فرانسيس بيكون[٤١] (١٥٦١ - ١٦٢٦م) المنطق الاستقرائي (Induction) قبال المنطق الأرسطي الذي كان معتمداً من قبل آباء الكنيسة، كما رفع كانط مسؤولية إثبات وجود الله عن عاتق العقل والفلسفة، معلناً أنّ عبء معرفة الميتافيزيقيا فوق طاقة العقل، وقد أحال الأمور الكلاسيكية في ما وراء الطبيعة إلى العقل العملي (Perctical Reason)، فأمور كحرية الإنسان، أو خلود النفس، ووجود الله، من مستلزمات القوانين الأخلاقية، فعلينا مطالعتها في علم الأخلاق.

وحينما نسعى لإثبات وجود الله ببرهان الوجود (Ontological)، أي وجود ذات واجبة واحدة، أو برهان (Cosmological) أي العلة الأولى، أو بالبرهان الطبيعي، نرى أنّ هذه البراهين لا مصاديق لها ، فالروح والربّ مفاهيم من أجل التنظيم والتحليل، لا التركيب[٤٢].

وبغض النظر عمّا يقوله كانط في عجزنا عن ولوج الدين بالعقل النظري، والدفاع العقلاني بالمعنى الفلسفي عن القضايا الدينية؛ إذا ما تأمّلنا النصوص الدينية، يمكننا استنتاج أنّ العقل في الآيات والروايات ليس أداةً للمعرفة العلمية والفلسفية، ولم تكن مهمّة القرآن التعريف بالطرق العلمية والفلسفية لعالم الوجود؛ بل رسالته الهداية إلى خالق الكون، واتخاذ عالم الشهود آيةً للوصول إلى عالم الغيب.

بعبارةٍ أخرى، يمكننا الولوج في ساحة المعرفة الدينية، بالمعرفة القلبية وبأدوات العقل العملي، وإذا لم تتطوّر الجوانب الأخلاقية والعقل العملي، أصبح من الصعب معرفة الله بسائر الطرق، وبتعبير أحد الكتّاب: تتمتّع التجارب الدينية بشكل من الموهوبية، أي أنّها ذاتية وليست بتعلّمية، كان الهمّ الأول لكتّاب الكتب المقدّسة، عبادة الله وطاعته، لا إثبات أدلّة وجوده، فلم يكن أبداً إيمان أهل الكتاب مساوقاً لنتيجة احتجاج فلسفي، بل نادراً ما أوصلت هذه الاحتجاجات أحداً إلى عقائده الدينية[٤٣].

روي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «ازدد عقلاً تزدد من ربّك قرباً»[٤٤]، وروي عن الإمام علي عليه السلام: «كلّما ازداد عقل الرجل قوي إيمانه»[٤٥].

وكما أسلفنا، فالعقل في اللغة الدينية يعني القلب ومركز العواطف، لا المنطق والفلسفة البعيدين عن الحبّ والعاطفة، ويسمّي القرآن الجهلة ومنكري الدين بعميان القلوب، الذين عمي مركز عواطفهم: ﴿**أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها وآذان يسمعون بها فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور**﴾ (الحج: ٤٦)، إننا نرى في هذه الآية ترادف العقل والقلب.

يقول ابن أبي الحديد في شرح عبارة «ليستأدوهم ميثاق فطرته» (نهج البلاغة، الخطبة الأولى): لمّا كانت المعرفة به تعالى وأدلّة التوحيد والعدل مركوزةً في العقول، أرسل الله سبحانه الأنبياء أو بعضهم ليؤكّدوا ذلك المركوز في العقول، وهذه هي الفطرة المشار إليها بقوله عليه السلام: «كلّ مولود يولد على الفطرة»[٤٦].

كما صرّح بعض علماء المسلمين بأنّ من غير الممكن إثبات وجود الله بالأدلة والبراهين النظرية، فنرى ـ على سبيل المثال ـ المجلسيَّ يقول في شرح «وكلمة الإخلاص، فإنها الفطرة»، المروية عن الإمام علي عليه السلام: كتب السيّد ابن طاووس كتاباً وذكر فيه مائةً وعشرين برهاناً على أنّ معرفة الله فطرية، وأضاف: تدلّ التجربة على ذلك أيضاً، فكلّما سعى العلماء أن يصيغوا براهين قطعية، لم يتوصّلوا لأكثر مما فطروا عليه[٤٧].

ويعتقد السيّد حيدر الآملي أنّ كون فطرة الإنسان توحيديةً، أصل مسلّم به، كما خلقت سائر الموجودات، على أساس الفطرة التوحيدية، ويضيف في ما يخصّ الفطرة والعقول والنفس الإنسانية[٤٨]، قائلاً: «وعن مجموع هذا كلّه، أخبر مولانا وسيّدنا جعفر بن محمد الصادق عليه السلام بقوله في دعائه: وأسألك بتوحيدك الذي فطرت عليه العقول، وأخذت به المواثيق، وأرسلت به الرسل، وأنزلت به الكتب»، من هذا المنطلق يمكننا اعتبار عبادة الله أوّل مسألة عقلية، دون استناد إلى أيّ أصل فلسفي أو الاستعانة به[٤٩].

أمّا إذا ابتنت مسائل المبدأ والمعاد على أصول فلسفية وطرق عقلية، واعتبر العقل

الديني نفس العقل الفلسفي، سنصل إلى نتيجة معاكسة، كما يقول الشاعر الفارسي: في بناء البيت الذي لا مجال للعلم والعقل فيه، لماذا يتدخّل الوهم الضعيف؟!

ولعلّه بسبب هذا التدخّل الطفيلي لم يقلّ عدد الفلاسفة الملحدين عن الفلاسفة الموحّدين في تأريخ الفلسفة، فقد ذهبوا لإثبات الله بعلم «باني الحضيرة» والعقل القياسي و«الرأي الطفيلي».

لكن الطريق الذي سلكه كبار المتديّنين وتوصّلوا إليه بالتجربة، وأوصلوا السالكين به، هو طريق العقل الفطري والبصيرة القلبية والشهود العرفاني.

- صر روحاً وعن طريق الروح اعرف الحبيب، كن رفيقاً للشهود لا ابناً للقياس[٥٠].
- الإنسان المسكين لم يعرف نفسه، لهذا أخذ بالصعود والنزول[٥١].
- وكل هذا، علم بناء الحضيرة، فهو أساس لوجود الإبل والبقر[٥٢].

العقل الديني، عقل قيمي أخلاقي

يمكننا مما مضى استنتاج أنّ للعقل في التراث الديني معنى قيمياً فقط، ولا علاقة له بالمناهج، ولم يأت هذا اللفظ للمعرفة بالمعنى العلمي والفلسفي، ولا يتمكّن العقل ـ بهذا المعنى ـ استيعاب المفاهيم الدينية.

حين يتحدّث المؤمن عن مفهوم الله، يبيّن ميوله وعبوديته ويلحظ الله هادٍ له، أمّا الفيلسوف الذي تصوّر الله بصفة واجب الوجود، أو علّة العلل، أو المحرّك الأول، واستعان لإثباته بالبراهين الفلسفية، فقد أغفل الحبّ والعبودية واستخدم في تفسير الله لغته الخاصّة به.

إذن، يمكننا القول: إنّ معنى الربّ الذي نميل إليه بالعقل الديني، غير معناه الذي يتكلّم عنه العقل الفلسفي، وعلى حدّ تعبير كيركجارد: «الحديث عن الربّ في الفلسفة، بالوجود أو سلب الماهية كسائر موجودات العالم، لكن لا يسعنا الحياة مع هذا الربّ»، فلو كرّرنا آلاف المرات لفظ واجب الوجود على ألسنتنا، لم يتولّد أي حبّ أو خشية في قلوبنا، لكنّ الربّ في الدين هو: ﴿إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾

(الأنفال: ٢٨، والحج: ٣٥) و﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾ (الرعد: ٢٨).

وقد استخدم الأنبياء لغة عوام الناس، وهي اللغة الفطرية، في مقام المحاججة لإثبات الله والتعريف به، فقال النبي إبراهيم عليه السلام لمنافسه في مقام التعريف بالله: ﴿الذي خلقني فهو يهدين* والذي هو يطعمني ويسقين * وإذا مرضت فهو يشفين * والذي يميتني ثمّ يحيين * والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين﴾ (الشعراء: ٧٨ ـ ٨٢).

قصة موسى والراعي في كتاب «المثنوي» للشاعر جلال الدين الرومي من قبيل هذه الآيات؛ ففي هذه القصّة يخاطب الراعي ربّه ببيانه الخاصّ، ويعاشقه بأسلوبه، فاعترضه موسى عليه السلام لجعل بيانه علميّاً وفلسفيّاً، لكن ردّ الله على موسى كان:

ـ لقد جعلت لكلّ إنسان منهجاً، ووهبت كل امرئ بيانه(٥٣)

ـ فإلى متى هذه الألفاظ والإضمار والمجاز؟ إنّي أريد الحرقة والتعايش مع تلك الحرقة(٥٤).

ـ العاشق طليقٌ من كلّ الأديان، فدين العشاق وملّتهم خاصّة(٥٥).

نعلم جيداً أنّ الأمر الذي يتّبعه العقل الإيماني، وبتعبير الرومي «العقل الملكوتي»، هو الحصول على اليقين، ومن ثمّ السكينة والكمال الإنساني.

لقد ظلّ «العقل البرهاني» في تأريخ علم المعرفة عاجزاً عن الوصول إلى اليقين وإدراك الحقائق الإيمانية، بل لقد عكّر أحياناً صفو اليقين الإيماني بجداله وتشكيكه الفلسفي، كان الفخر الرازي فيلسوفاً ومتكلّماً مقتدراً، أراد الولوج في وادي اليقين الإيماني بالعقل الفلسفي والكلامي، لكنّه تقلّد الشكوك إلى آخر المطاف، يصف الرومي ذلك بقوله:

ـ ولو كان العقل مبصراً للطريق في هذا المبحث، لكان فخر الدين الرازي عالماً بأسرار الدين.

ـ لكن لمّا كان الأساس أنّه «من لم يذق، لم يدر»، فإن عقله وأوهامه زادا من حيرته(٥٦).

هناك أسماء كثيرة لله سبحانه وتعالى في الفلسفة؛ منها: العلة الأولى، علّة العلل، واجب الوجود و.. لكن لم يستخدم أيّ من الأئمة والعرفاء هذه الأسماء، وقد يكون السرّ في ذلك، عدم وجود أيّ نوع من الانجذاب نحو الله فيها، لذا أكثر الأسماء استعمالاً في النصوص الدينية هو الرّحمن والرّحيم؛ فالانجذاب الذي يحصل بهذين الاسمين، نادراً ما يحصل في أيّ اسم أو صفةٍ أخرى، ومن الطبيعي أن نكشف عن حبّنا وميلنا إلى الله حين نناديه بهذه الأسماء.

يقول المحدّثون والمفسرون: إنّ أسماء الله توقيفية، لا يجوز وضع اسم له؛ إذ **﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون﴾** (الأعراف: ١٨٠).

وقد التفت العلامة الطباطبائي، رغم نظرته الفلسفية، إلى عدم إمكان الدخول في الدين من باب المنطق والفلسفة؛ لهذا يقول: «غير أنّهم ـ كما سمعت ـ أخطأوا في استعماله فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلا للقياس الجدلي؛ فتراهم يتكلّمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح والثواب والعقاب والحبط والفضل في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟ ويستدلّون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع، وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى بأنه يجب عليه كذا ويقبح منه كذا؛ فيحكّمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدّونه برهاناً، وليس بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري»[٥٧].

وقد توصّل كانط أيضاً في كتابه نقد العقل المحض إلى النتيجة نفسها؛ أي أنّ العقل المحض عاجز عن الوصول إلى الحقيقة المحضة، وقرّر ذلك الرومي قبله: العقل ظلّ الحق، والحق كالشمس، ويقول في مكان آخر: الحق كالسلطان، والعقل شرطيّ أمامه؛ فإذا أتى السلطان، فعلى الشرطيّ الابتعاد.

ـ وصل النقل، وصار العقل شريداً، وطلع الصباح، فأضحى شمعه مسكيناً.

ـ إنّ العقل كالشرطي، وعندما يصل السلطان، يقبع الشرطي المسكين في

ركنٍ ما.

- والعقل هو ظلّ الحق، والحق كالشمس، فأيّ قِبلَ للظلّ أمام الشمس؟[٥٨].

- يا حبيبي! إنّ العقل وروح الروح أنت، سلطان عقل الخلائق وأرواحهم أنت!

- العقل الكامل حائر ومتيّم بك، الموجودات كلّها بأمرك.

- إنّ العقل الجزئيّ شوّه سمعة العقل، وخيّب آمال رجال الدنيا.

* * *

الهوامش

١ ـ Thales، طاليس (ح ٥٤٨ق. م.)، فيلسوف وعالم رياضيات يوناني.

٢ ـ أنو شروان (٥٣١ . ٥٧٩م)، ملك إيراني من السلالة الساسانيّة.

٣ ـ Philon، فيلون (ح ١٢ ق. م. . ٥٤م)، فيلسوف يوناني يهودي، ولد في الاسكندرية.

٤ ـ حنّا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب: ١٠٦، ١٠٧.

٥ ـ المصدر نفسه: ٧.

٦ ـ المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ١٥٠١، ١٥٠٢ (أو ١٥١١ و١٥١٢)؛ وقد استعنت في ترجمة الأبيات بترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم ٢٥، ٦ج، ١٩٩٦م.

٧ ـ الكتاب الثالث، الأبيات: ٢٥٢٧ (أو ٢٥٢٩).

٨ ـ المصدر نفسه، الأبيات: ٢٥٣١ (أو ٢٥٣٤).

٩ ـ الأسفار، ج٩؛ نهاية الحكمة: ٢٤٨؛ رسالة العلامة القزويني في حقيقة العقل؛ البحار ١: ١٠١.

١٠ ـ أبو ريحان البيروني (١٠٤٨م)، مؤرّخ وعالم في الرياضيات من العلماء المسلمين المشهورين.

١١ ـ أبو علي حسين ابن سينا (٩٨٠ . ١٠٣٧م)، فيلسوف وطبيب، ولد في أوزبكستان.

١٢ ـ البحار ١: ١٠١.

١٣ ـ نصير الدين الطوسي (١٢٠١ . ١٢٧٤م)، عالم بالفلك والرياضيات والكلام.

١٤ ـ كلوديوس بطليموس (ح٩٠ . ١٦٠م)، فلكي وعالم في الجغرافيا، يوناني نشأ في الاسكندرية.

١٥ ـ شرح التجريد، الفصل الرابع، بحث العقول المجرّدة.

١٦ ـ Galileo Galilei، غاليلو غاليله (١٥٦٤ . ١٦٤٢م)، فلكي وفيزيائي إيطالي.

١٧ ـ البحار ١: ١٠١.

١٨ ـ مجلة نامه فرهنك (مجلة كتاب الثقافة)، العدد ١٢: ٧٨.

١٩ ـ أصول الكافي ١: ح١٢.

٢٠ ـ معاني القرآن ٣: ٨٠.

٢١ ـ محمد إقبال اللاهوري (١٨٧٦ ـ ١٩٣٨م)، من أشهر الشعراء الفلاسفة والمفكّرين المسلمين في الهند.

٢٢ ـ Goethe، غوته (يوهان فون) (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢م)، أديب وسياسيّ وعالم ألماني.

٢٣ ـ Louise Ackermann، لوئيز آكرمان (١٨١٣ ـ ١٨٩٠م)، عالم فرنسي.

٢٤ ـ إحياء الفكر الديني، محمد إقبال، ترجمه للفارسية: أحمد آرام: ١٢، ١٨.

٢٥ ـ Pragmatism، المدرسة العواقبية، العملية، الذرائعية، الأداتية.

٢٦ ـ مجلة دانشكده ادبيات دانشكاه طهران (مجلة كلية الآداب بجامعة طهران)، العدد ٩٠: ٥٧، نقلاً عن الرسالة الأولى من تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات.

٢٧ ـ أصول الكافي ٢: ٧٨، ح١٤.

٢٨ ـ أبو نصر محمد الفارابي (٩٥٠م)، فيلسوف وعالم، لقّب بالمعلّم الثاني، ولد في فاراب وتوفي في دمشق.

٢٩ ـ الإشارات ٣: ٦٦، ٦٧.

٣٠ ـ Thoma D'Aquin,saint، القديس توما الأكويني (ح١٢٢٤ ـ ١٢٧٤م)، فيلسوف ولاهوتي إيطالي.

٣١ ـ صدرالدين الشيرازي (١٥٧١ ـ ١٦٤٠م)، متكلّم وفيلسوف شيعي، ولد في شيراز وتوفي في البصرة.

٣٢ ـ راجع: الأسفار ٦: ١٤ فما بعد.

٣٣ ـ Immanuel Kant، عمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م)، فيلسوف وعالم ألماني، ولد في كونغسبرغ.

٣٤ ـ إحياء الفكر الديني في الإسلام: ٨.

٣٥ ـ راجع: خدا در فلسفه (الله في الفلسفة)، ترجمه للفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي.

٣٦ ـ Soren Aabye Kier Kegaard، سورين آبي كيركجارد (١٨١٣ أو ١٨١٥ ـ ١٨٥٥م)، فيلسوف دنماركي.

٣٧ ـ راهنماى الهيات بروتستان (دليل اللاهوت البروتستاني)، آلبرت آوي، ترجمه للفارسية: علي أصغر الحلبي: ٢٩٩.

٣٨ ـ Georg Wilhelm Friedrich Hegel، جورج فلهلم فردريش هيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١م)،

فيلسوف ألماني.

٣٩ ـ Bergson، هنري برغسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١م)، فيلسوف فرنسي.

٤٠ ـ المثنوي، الكتاب الخامس، الأبيات: ٢٢٣٥، ٢٢٣٦، ٢٢٣٨، ٢٢٣٩، ٢٢٤١ (أو ٢٢٣٣، ٢٢٣٤، ٢٢٣٦، ٢٢٣٧، ٢٢٣٩).

٤١ ـ Bacon، فرنسيس بيكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦م)، فيلسوف بريطاني.

٤٢ ـ سير فلسفه در اروبا (حركة الفلسفة في أوروبا)، آلبرت آوي، ترجمه للفارسية: علي أصغر حلبي: ٢٩٩.

٤٣ ـ علم ودين، ايان باربور، ترجمه للفارسية: خرمشاهي: ٢٦١.

٤٤ ـ الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٨١.

٤٥ ـ غرر الحكم، كلمة العقل.

٤٦ ـ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١١٥.

٤٧ ـ مبدأ ومعاد، الشيخ جوادي الآملي: ٩٧.

٤٨ ـ المصدر نفسه.

٤٩ ـ المصدر نفسه: ١٣٥.

٥٠ ـ المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ٣١٩٢.

٥١ ـ المصدر نفسه، البيت: ١٠٠٠.

٥٢ ـ المصدر نفسه، الكتاب الرابع، البيت: ١٥١٩.

٥٣ ـ المصدر نفسه، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٥٣.

٥٤ ـ المصدر نفسه، البيت: ١٧٦٢.

٥٥ ـ المصدر نفسه، البيت: ١٨٧٠.

٥٦ ـ المصدر نفسه، الكتاب الخامس، الأبيات: ٤١٤٤، ٤١٤٥.

٥٧ ـ العلامة الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٨٠.

٥٨ ـ المثنوي، الكتاب الرابع، الأبيات: ٢١١٠ ـ ٢١١٢.

عقلنة الدين، قراءة تاريخية في المشهد الغربي

الشيخ اكبر قنبري(*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

مدخل

يقسّم المختصّون التاريخ إلى مراحل مختلفة من قبيل القرون الأولى (القديمة) والقرون الوسطى، والعصر الجديد، ويقسّم العصر الجديد بدوره إلى مراحل أخرى كعصر النهضة والإصلاح الديني وعصر التنوير؛ أما عصر النهضة والإصلاح الديني فقد ظهرا في القرن الخامس عشر والسادس عشر، وشمل عصر التنوير القرن السابع عشر والثامن عشر على وجه الخصوص.

كان العقل والوحي الملاك والحجّة في القرون الوسطى؛ فإذا أريد من العقل إثبات قدراته فإن ذلك يُقسّم من خلال معرفته للوحي، لقد كان النزاع الدائر بين المتكلّمين والفلاسفة في المسيحية والإسلام أيضاً متمركزاً حول مستوى قدرات العقل قبال الوحي وتساويهما أو تفوّق أحدهما على الآخر، وجوانب القرون الوسطى كافّة كانت تعكس ماضيها الديني وأبعاده، ولم يكن للعقلانية قبل عصر التنوير سمات مخالفة للدين أو غير دينية.

يصنّف آتين جيلسون ـ المختص بتاريخ القرون الوسطى ـ فلاسفتها إلى:

١ ـ أولئك الذين قالوا: «بما أن الله كلّمنا فلا حاجة للتفكير».

٢ ـ الذين يقولون: «إن القانون الإلهي يُحتّم على البشر معرفة الله من خلال

(*) مسؤول مؤسسة الرؤية المعاصرة للدراسات الفكرية في طهران، والمهتمة بنشر دراسات رموز التيار الإصلاحي.

السبل العقلية والفلسفية»؛ لأن أولى الوظائف البشرية هي إعمال العقل، تلك الموهبة الربانية[١].

وتكلّم جيلسون عن ثلاثة أنماط فيما يخصّ العقل والوحي والعلاقة بينهما، وقد نجم عن هذه الثلاثة ظهور ثلاثة اتجاهات أو كما يقول جيلسون: ثلاث مدارس هي: مدرسة أغوسطين، ومدرسة ابن رشد، ومدرسة توما الأكويني.

وتعتبر مدرسة أغوسطين ـ حسب جيلسون ـ الدين بديلاً لجميع المعارف البشرية، سواء كانت في الأخلاق والمعنويات أو في العلوم التجريبية، ومع وجود الدين لا حاجة للعقل والفكر الفلسفي إطلاقاً.

وخلافاً لهذا، ذهبت مدرسة ابن رشد إلى القول بأصالة العقل وانعدام دور الوحي في المعرفة البشرية، أما مدرسة توما الأكويني فجاءت مخالفة للاثنتين السابقتين، حيث اعتقدت بوجود ترابط بين العقل والوحي للوصول إلى الحقيقة المطلوبة، وكان جيلسون مؤيّداً لهذا الرأي[٢].

لقد احتفظ الاتجاه المدرسي عبر القرون الوسطى بشعار «أؤمن ثم أدرك»؛ من هنا كان لاهوته في واقعه ـ رغم طابعه الفلسفي ـ مقولةً من مقولات الكلام، أي الكلام المستند للوحي.

وبينما كان عصر النهضة يشهد شعارات النزعة الإنسانية؛ تعرّضت مصداقية الوحي مرّةً أخرى لشبهات الملحدين في العالم المسيحي الغربي، أولئك الذين كذبوا الرسل والآباء، وعلى الرغم من أنّ أتباع النزعة الإنسانية لم ينكروا صلاتهم بالمسيحية إلاّ أنهم لم يعترفوا بقدسية الكنيسة.

أما في عصر التنوير، فقد خضع الوحي مرّةً أخرى للنقد العقلي عندما رأى أرباب المعرفة في العقل وسيلة الإدراك الوحيدة، وقد انطلق هذا العصر في القرن الثامن عشر على أساس القراءة المادية للحياة والمتمثلة إبان النهضة في الفنّ والدين والسياسة والعلوم الطبيعية، وإذا أردنا متابعة بدايات فلسفة عصر التنوير فعلينا الرجوع إلى تاريخ إنجلترا.

وقد شقّ هذا التيار طريقه إلى فرنسا أولاً، ومن ثم إلى ألمانيا بشكل مباشر من

إنجلترا نفسها[٣]، ولعلّ المطالعة الأولية لهذا العصر تقودنا إلى تغليب طابعه النقدي المشكّك تجاه الدين.

تيارات عصر التنوير

يمكننا ـ بتسليط الضوء على عصر التنوير ـ تمييز ثلاثة أجيال:

١ ـ أولئك الذين يؤيدون الدين الطبيعي[٤] والدين الإلهي معاً، أي الذين كانوا يعتقدون بإمكانية الوصول إلى الله عن طريق الوحي والقوانين الطبيعية في عرض واحد؛ حيث يغدو الوحي وشريعة العقل ـ أو الدين العقلاني ـ وسيلتين متساويتين[٥]؛ لذا امتطى أتباع اللاهوت الطبيعي والمسيحيّون جواداً واحداً في هذه المرحلة.

٢ ـ القول بالدين الطبيعي ورفض الوحي، يقول ديدرو في هذا الصدد: «إن لكلّ ذي بدايةٍ نهاية، وكل ما لا بداية له لا نهاية له، وأديان اليهود والنصارى لها بدايات، وليس هناك دينٌ مجهول البداية إلاّ الدين الطبيعي، إذن هو وحدَهُ الذي لا نهاية له؛ بينما جميع الأديان الأخرى مصيرها الفناء والزوال، وإنّ كلاً من اليهود والمسيحيين والمسلمين والمشركين، إما تابع لإحدى فرق الدين الطبيعي، أو مرتدّ عنه؛ فالدين الطبيعيّ هو الدين الحق وبالإمكان إثبات ذلك»[٦].

٣ ـ أولئك الذين يرفضون الدين بشتى أشكاله، أعمّ من كونه إلهياً أو طبيعياً، وقد كان لهم وجود في فرنسا، نأخذ منهم فيورباخ على سبيل المثال، وهو الذي كان يقول: إنّ المادة قائمة بنفسها؛ لهذا أنكر وجود الله والاختيار وبقاء الروح، وكان يقول: إنّ الطبيعة وحدها هي التي تستحقّ العبودية: «أيتها الطبيعة! يا من يحكم جميع الكون! وأنتم أيها المترعرعون في كنفها من عقل وفضيلة وحقيقة كونوا جميعاً أرباباً إلى الأبد»[٧].

لقد وثق مفكّرو عصر الأنوار بقدرات العقل، ليس في مجال العلم والدين فحسب، بل في شتى مجالات الحياة الإنسانية، وكانوا على موعدٍ مع «نيوتن جديد في علوم الاجتماع».

إفرازات عصر التنوير

نظراً لقيام بدايات حركة التنوير على مناهضة الكنيسة والتمرّد على الدين الأمر الذي أفرز ثلاثة اتجاهات جديدة: الرومنطيقية في الأدب، التدين الفردي، الاتجاه الفلسفي وردود فعله.

أما بالنسبة للاتجاه الأول، فقد ارتكزت مواجهاته في أغلب الأجيال على العقل وإن لم يلغ انتماءه للدين؛ حيث كان يعتقد بأنّ التوجّه للعقل يتجاهل جملةً من التجارب البشرية.

ونظراً لتقاعس الكنائس الرسمية إبان عصر التنوير، أخذت الديانة الفردية (الشريعة القلبية) بالانتشار والتطوّر في القرن الثامن عشر، فجاء هذا التيار إحياءً لقوّة المسيحية التقليدية، وكانت الاحتجاجات والاستدلالات العقلية والنقلية جميعها تقليديةً يحاولون من خلالها التوفيق بين معتقداتهم وما نقل في الكتاب المقدّس، وبما أنهم يولون أهميةً أكبر للتدين القلبي، على حساب الاعتقاد الكلامي من هنا مهّدوا الطريق لليبرالية البروتستانتية الكلامية، وكان كانط من جملة المتأثرين بهذه الحركة حتى أنه قال: «لا حاجة إلى دليل على وجود الربّ، إنما هو مجرّد إحساس قلبي وتلقي ذاتي»، لقد كانت هذ الأفكار من أقوى النظريات في أوروبا.

أما بالنسبة للإفراز الفلسفي، فلابد من التذكير بمسائل:

١ ـ هيوم ومذهب الشك الفلسفي

كتب ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٩م) مطارحات في الدين الطبيعي نُشرت سنة ١٧٧٩م تبنّى باللغة الفلسفية مذهب الشك؛ فأثبت براهين الدين الطبيعي واحداً بعد الآخر، وقد لامَ عصر التنوير على ثقته العالية بالعقل في شتّى المجالات؛ فوجّه بتشكيكاته ضربات دامغة لبنية هذا العصر المتعكّز على عصاً واحدة هي العقل.

ومع أنّ هيوم، كان له إيمان جزئي؛ إلاّ أنه كان يقول: لا يمكن ـ منطقياً ـ إثبات الرب أو إنكاره، لذا من الأفضل تجنب الخوض في هذا الموضوع.

لقد شكّلت مسألة العلّية حجر الزاوية في بحثه التشكيكي؛ فكان يعتقد

بأنّ: «تصوّر العلية لابد أن يكون ناشئاً عن وجود نسبة وعلاقة بين الأشياء»[٨]، والتماثل أو التقدّم الزمني لا يوجبان عنده العلّية إطلاقاً؛ إذاً «لابد من ملاحظة علاقة ضرورة بين الأشياء»، وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: ما منشأ تصوّر علاقة الضرورة؟ ومن هنا يتفرع سؤالان آخران هما:

أولاً: ما هو الدليل على لابدّية كون كلّ حادث معلول؟

ثانياً: لماذا نستنتج أن لكلّ علّة خاصة معلول خاص بالضرورة؟ وما هو نوع الاستنباط الذي يقودنا من واحدٍ لآخر؟ وما هو نوع الاعتقاد بذلك كلّه؟

يقول هيوم: إنّ المبدأ القائل بأنّ لكلّ ذي بدايةٍ علّة ليس من قبيل المسلّمات الغيبية ولا من المبرهنات. إنّ «فرضية تعلّق المستقبل بالماضي لا تستند إلى أيّ دليل، إنما هي ناشئةٌ من الأدات التي نلتزم بها، فنطلب من المستقبل ما ألفناه سابقاً»، «إذن فالعقل ليس هو مرشد هذه الحياة بل العادة والألفة، وهذا ما يفرض على الذهن في الأحيان كافّة أن ينظر إلى المستقبل بما يطابق الماضي، إنّ هذه الخطوة وإن سهلت لن يتسنّى للعقل تجاوزها أبداً»[٩].

ثمّة ارتباط وثيق وتأثير واضح للعادة والألفة في تحليلات هيوم وتفسيراته للعلّية، وهي تلك العادات الصادرة عن الأفكار الموروثة من التعلّم في عهد الصبا والطفولة، حتى أخذت تسري في أعماقنا، ويرى هيوم أن الدين ينبع من بعض الانفعالات من قبيل الخوف من البلاء والأمل في تحقيق السعادة أو الاستقرار، ذلك أنّ هذه الانفعالات راجعة إلى قدرة خفية وعاقلة، وقد سعى البشر عبر الزمن كي يمنحوا الدين طابعاً عقلانياً ويثبتوه بالأدلّة والحجج، إلاّ أن غالبية تلك الأدلّة لم تصمد أمام النقد طويلاً، مع هذا كلّه، كان هيوم يرى أنّ الدين معتمد على الوحي والإلهام، إلاّ أنه - أي هيوم نفسه - لم يكن مؤمناً بذلك الوحي والإلهام أبداً.

لقد كان الأساس الذي قام عليه عصر التنوير كامناً في أنّ عقولنا تستطيع إدراك الواقع، إلاّ أنّ هيوم كسر شوكة العقل، وأنكر حجيته، عندما شكّك في إدراك الضروريات وتحصيل اليقين، وهذا ما شكّل أوّل ردّ فعلٍ فلسفي على التنوير؛ فقد رفض مفكّرو عصر التنوير الدينَ بواسطة العقل، أما هيوم فرفضه عبر نفي العقل نفسه.

٢ـ كانط ونقد العقل المحض

بعد ذلك جاء كانط، وقال: «إني أعترف علانيةً بأن نصيحة ديفيد هيوم هي التي أيقظتني من سُباتي قبل سنين، أعني سبات الإذعان الديني»[١٠].

لقد تمحورت أعمال كانط الفلسفية حول فرضية ماوراء الطبيعة وعدمها، ثم تساءل من خلال ذلك عمّا إذا كان عالم ما بعد الطبيعة قادراً على تعزيز علمنا بما يتعلّق بالواقع أو لا؟[١١]، وقد شكّلت مواضيع الإله والاختيار وبقاء النفس أبرز مسائل عالم ما وراء الطبيعة؛ إذاً بالإمكان تقديم السؤال على النحو التالي: هل بإمكان ما وراء الطبيعة أن يمنحنا يقيناً بخصوص تلك المسائل الثلاث؟

يرى كانط أنّ العلم يحصل نتيجة عمل منسّق بين الذهن والعين الخارجي، وكان له رأي يخالف ما كان عليه القدماء من أن الذهن مرآة عاكسة لوقائع العالم، إنه يرى أن العقل ليس مرآةً، بل نحن من يطلّ على العالم من خلال هذه العدسات، إذاً لابد من التأكيد على مدى صحّة وكذب الذهن في تقاريره الصادرة؛ وعليه فلابد للفلسفة أن تدرس أبعاد هذا الذهن؛ ذلك أن العلم نتيجُ تنسيقٍ بين الذهن والعين، فالعين هي ناقل مدركاتنا؛ لأنها سبب في ظهورها أمامنا، إنّ حواسنا تعمل على تأطير المعلومات بالزمان والمكان مع الترتيب، ثم يأتي الفهم والإدراك فيصنّف كل واحدةٍ من المدركات في حيّزٍ خاص، وعلى هذا الأساس تغدو المعرفة تلك المدركات المؤطرة بالزمان والمكان والمنقادة لقوانين قوة الإدراك، وبما أنّ صورة المعقولات الدينية (الرب والاختيار وبقاء النفس) لم تحدّد بزمان ومكان، إذاً فصانع هذه المعرفة ليس عينياً، نعم، ليست من قبيل الوهم أو الخيال.

ويرى كانط أننا لو لم نفهم حقيقة هذه الصور وعملها سيتحول عالم ما وراء الطبيعة إلى مسرحٍ من الجدال العبثي، لقد اتخذت فلسفة كانط من الإدراك والعقل أصلاً، ثم حاولت تطبيق الأشياء عليه، وذلك بدلاً من اعتبار الأشياء هي الأصل، لتطبيق الإدراك عليه، والنتيجة صيرورة العالم صنيعةً للذهن.

يعتقد كانط أنّ الفلسفة النظرية نتيجٌ لخطأ فادح ارتكبه العقل وحده، وإنّ البراهين التقليدية باطلة؛ لأنها تعتمد على قانون العلّية، فهذا أصل يعود إلى عالم

الظواهر مجرّداً عمّا في الذات (phenomenon) وليس إلى عالم الأشياء بذواتها (noumenon).

ويستدلّ كانط قائلاً: «إن ما أوردوه من أدلّة حول إثبات وجود الله ليست تامة وذات حجّية؛ لأنها إما تستند إلى أصل الجهة الكافية من قبيل الاستدلال بنظم العالم ودقته على وجود صانعه، أو إلى أصل الذات (الدليل الوجودي)، فأمّا الأصل الأول فهو لا يصدق إلاّ في عالم الأذهان، وأصل الذات أيضاً ليس بإمكانه أن يكون مبرّراً لصدق ما هو في عالم الأذهان على ما هو في عالم الأعيان»[(١٢)].

إذن، لابد من البحث عن دليل آخر للإيمان بالله، وهو عند كانط يخضع للإطار العملي الأخلاقي؛ فالأخلاق هي التي تصنع الدين وليس العكس، كما هو سائد حتى الآن، وهي أخلاق تصنع من قبل العقل العملي ـ المدرك والمحرّك حسب رأيه ـ وهي التي تمثل أساس الدين وجوهره، أي أننا نتخلّق أولاً ثم نتديّن.

كتب يقول: «بدون إعمال الأخلاق في الحياة يغدو كل ما يمارسه الإنسان في مرضاة الرب زعماً دينياً وعبودية كاذبة ومفتعلة»[(١٣)].

يعيّن كانط للفلسفة أربع قضايا رئيسة، يطلق عليها (الجدلية الطرفين)، أي الأحكام التي لا دليل عليها من الطرفين أو أنّ لكليهما أدلّة ثبوتية؛ فتمام بحوث الحدوث والقدم والبساطة والمركب في المادة، والجبر والاختيار ووجود أو عدم وجود الباري، إنما هي عنده من هذا اللون، لقد كان يقول: «هنالك أربعة أنواع للقضايا الجدلية الطرفين في العقل المحض، وإنّ جدليّتها هي بحدّ ذاتها دليل على وجود نقيض في الطرف الآخر لكلٍّ منها، مبتنٍ على أسس العقل المحض، وإنّ صدقهما محرز على حدّ سواء، وهذا نقاش لا تجيب عنه أدقّ الفروع والفنون الميتافيزيقية، بل هو عامل في تراجع الفلاسفة عن البحث في أولى مصادر العقل المحض، لم يأتِ هذا التعارض عن فراغ، بل هو قائم على أسس ماهية العقل البشري، لذا فلا نهاية له ولا محيص عنه»[(١٤)].

لقد كتب كانط كتابه في نقد العقل المحض ليتوصّل إلى عجز العقل عن إثبات الأركان الثلاثة للأديان، وهي وجود الله، والاختيار، وخلود النفس، عن طريق

الاستدلال، وقد عاد كانط وطرح الموضوع مرةً أخرى في كتاب: الدين في دائرة العقل المحض، مؤكّداً على ضعف أدلّة إثبات وجود الباري.

ويفنّد كانط في نقد العقل المحض الأدلة التقليدية لإثبات الباري، حتى أنّه يصرّح قائلاً: «ها أنا اليوم أحكم ببطلان جميع مساعي العقل النظري في علم اللاهوت وأنها خاوية في ذاتها؛ ومن جهة أخرى أقول: إنّ جميع أصول العقل الطبيعية لا تمتّ بأيّ صلة لمواضيع علم اللاهوت»(١٥)، إلى أن يقول: «لذا يجب عليّ ترك العلم لكي أمنح الإيمان فرصته»(١٦).

كان كانط يعتقد أنّ الإله الذي يفرضه اللاهوتيّون والحكماء الربّانيون هو ممّا تذعن به قلوبنا، إلاّ أنهم يريدون إثبات وجوده بدليل العقل، وهو أمرٌ غير صائب؛ لأنّ تحصيل اليقين في هكذا نوع من المبادئ لن يتأتى بالدليل العقلي، وكلّما قدّموا دليلاً لم يكن وافياً ولا مقنعاً(١٧)؛ فإذا عجز الاستدلاليون عن الإثبات العقلي فلا حاجز أمام المنكرين، بل يغدو السبيل أمامهم مفتوحاً.

يقول كانط: «إنّ الأدلة ذاتها التي تظهر عجز الإنسان عن إثبات أفضل الموجودات كفيلةٌ أيضاً بإثبات عجزه عن إنكار وجوده... من هنا فأفضل الموجودات لدى العقل النظري ليس سوى غاية مثالية.. تلك الغاية التي لا يستطيع العقل القويم إثبات كنهها وليس بإمكانه إنكارها»(١٨)، إذاً لا يمكن تصوّر لاهوت عقلاني إلاّ إذا اعتمدت الأسس الأخلاقيّة، ويضيف قائلاً: «لو لم توضع قوانين الأخلاق ضمن الأسس أو الخطوط المرشدة، لما كان بالإمكان ظهور لاهوت عقلاني بالمرّة»(١٩)، وقد ذكر كانط ما توصّل إليه في دراساته في جملة من كتبه منها (أسس ما ورائية الأخلاق) و (نقد العقل العملي)، وبهذا تبلور اللاهوت على أساس الأخلاق.

يفسّر كانط المفاهيم والتصوّرات وحلقات الكتاب المقدّس «في حدود العقل المحض» على أساس فرض دائرة متناهية الأبعاد تقف إلى جوار العقل، إلاّ أنها ليست بغريبة عنه، وإنما هي مما يعتبره العقل ضمن حدوده حتى يُقحمها مداراته النورية. إنّ العقل الذي ينير بذاته لا يقيم حلولاً للمشاكل، بيد أنه يكشف الأسرار(٢٠).

إنّ «الأخلاق وإن آلت إلى الدين» إلاّ أننا نبقى بحاجة للإيمان في الفجوة

المنطقية بينها وبين صورة الربّ العقلانية. واضع الأخلاق والأعلى من البشر. ففهم قوانين الأخلاق ليس من الدين في شيء، إلاّ أنّ الإنسان المتديّن يعتبر قانون الأخلاق من الأوامر الإلهية.

٢- هيجل وعودة المشروع العقلاني للدين

وبعد كانط جاء هيجل، فاختار العودة للاهوت القائم على العقل، مفسداً بنقده كل ما عبّده كانط من طرق، ومتخذاً من الدليل الفلسفي في الكمال المطلق نقطةً لانطلاقه، فقال: «لقد بلغ الأمر مبلغاً هذه الأيام جعل الفلسفة أمام خيار وحيد، هو الدفاع عن مضمون الدين أمام بعض مذاهب اللاهوت... فإذا أردنا معرفة الله فلابد لنا من اللجوء إلى الفلسفة، صحيح أنّ العقل كلّما حاول معرفة الأشياء المتعلقة بالربّ اتّهم بالخروج عن النص... وعلى العكس من ذلك، فإنّ حقيقة التواضع هي أن نعرف الله ونقدّره لا سيما في الدائرة التاريخية»[٢١].

لقد أماط هيجل الستار الذي وضعه كانط بين الذهن والعين؛ فوحّد بين الفكر الديني الفلسفي وبين علم الإنسان المعاصر، فقد كان يرى «أنّ موضوع الدين بشكل عام متمثلٌ في حقيقة وحدة الكائن والفكر»[٢٢]، وبهذا يكون هيجل قد عصرن الدين من خلال عقلانيّته.

لقد كانت مشكلة هيجل الأساسية قابعةً في آلية الانسجام بين المحدود واللامحدود، وبواسطة تفسير الدين الإنساني اعتزل هيجل اليهودية المستندة إلى الشريعة - وهي حسب رأيه دين غير إنساني - واعتنق المسيحية.

أدّت فكرة هيجل الدينية وكيفية الدفاع العقلاني عنه في صورة الديالكتيك إلى ظهور تيارات ثلاثة في تفسير حقيقة الدين والمعتقدات الدينية، ليصبح التفسير الديني بعد ذلك مسرحاً لنظريات علم النفس والاجتماع.

كان التيار الأول يدور حول اعتبار الدين نتيجةً لاضطرار الإنسان، فيما تمحور الثاني حول اعتباره نتيجاً لاضطرار المجتمع، أما الثالث فدار حول مدخلية إيمان المتديّنين في مواجهة الرب.

فيورباخ والتفسير السيكلوجي للدين

تعدّ كتابات فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢م) الأولى من نوعها في تحليل علم النفس وقراءته للظاهرة الدينية، فقد وجدت فلسفة هيجل صداها الأوّل بين الهيجليين الشباب، وكان الأكثر تحمّساً فيهم فيورباخ نفسه، وعنه أخذت جميع التيارات القائلة بأنّ منشأ الدين يأتي نتيجة لجوء الفرد إلى ما يحلّ مشاكله.

يرى فيورباخ أنّ السبب الحقيقي للاعتقاد الديني يعود إلى الطبيعة الإنسانية وظروف الحياة والحرمان، فبعد أن رأى الإنسان عجزه أمام الطبيعة بادر إلى منح صفة الألوهية لها وللجنس البشري؛ لأنّ الجنس البشري يمتلك جميع الصفات المقترحة للربّ؛ وبهذا اعتبروه إلهاً، وهكذا صار الإنسان ربّاً تنازل عن صفاته للسماء، على هذا الأساس تكون أسباب الاعتقاد الديني عاطفيةً لا عقلانية، وحسب فيورباخ: «العاطفة أصل الدين».

يرى هيجل أنّه عندما تتحوّل العلاقة بين الربّ والإنسان إلى علاقة «المولى بالعبد»[(٢٣)]، يبدأ التخلّي عن الذات وإنكارها؛ فالربّ الذي ليس على وئام مع الإنسان يعمل على تجاهله، أما عند فيورباخ فإن فرض أيّ نوع للرب هو عامل في إنكار الذات، «الموجود القدسي ليس إلاّ وعياً كاذباً خرج عن حدود وشروط الحياة الفردية»[(٢٤)].

ويتزامن إنكار الإنسان لذاته عندما «يخلق» الربّ، ثم يعتبره خالق الكون، يرى فيورباخ «أنّ الربّ مقولةٌ يحتاج إليها الإنسان في حياته»[(٢٥)]، فالربّ وغيره من المقولات الدينية ليست سوى صنائع للإنسان نفسه، ما يغدو أن يحوّلها إلى خالق، لتكون النتيجة شلّ حركة الإنسان وتعطيل أفكاره، فيجهد نفسه في البحث عمّا هو أفضل للحياة، وهكذا اعتقد فيورباخ أنّ هذا العصر هو عصر «أنسنة الرب»، فيصبح اللاهوت علم الإنسان، وبهذا ينتهي زمن الرب وبقاء الروح، ويظهر مذهب جديد في ثوب بشري[(٢٦)]، وحسب رأيه: «نحن لا نعبد الموضوع في الربّ بل نعبد المحمول»، ونحن لا نعبد الربّ الظالم بل نعبد الربّ الإنساني العادل، و «الموضوع ليس إلاّ تحديداً للصفات وتعييناً».

الموضوع هو ما يقرّره المحمول ويحلّ فيه، فالمحمول حقيقة الموضوع[(٢٧)]؛ إذاً «فالذات الإلهية ليست إلاّ ذاتاً إنسانية؛ والأفضل أن نقول: إنها تشكّل الذات التي خرجت من حدود الفردية ـ أي حدود الإنسان الجسماني الواقعي ـ لتظهر وجوداً مستقلاً عن الإنسان وتتقدّس»، ويرى أيضاً: «أنّ الدين عبارة عن تجريد الإنسان من ذاته؛ لأنه يجعل من الله وجوداً مضاداً، فليس الربّ كما عليه الإنسان، وليس الإنسان كما عليه الربّ... إنّ إيجابيته مطلقة، وهو مبدأ الوجود، فيما الإنسان في سلبيّة دائمة، وأساسه العدم»[(٢٨)].

ثم يضيف: «غنى الرب متوقف على فقر الإنسان، فلكي يكون الله كلّ شيء لابد آن يكون الإنسان عدم كلّ شيء، لكنه يطلب أن لا تكون ذاته شيئاً، لأنه لا ينقص ندماً يأخذ من نفسه بل يحفظ عند الله، إنّ وجود الإنسان رهينٌ لوجود الله، فلماذا يحتفظ به في ذاته؟... ومع أنّ ظاهر الإنسان في أسفل الدرجات إلاّ أنه في الحقيقة في أعلاها»[(٢٩)]؛ وبهذا يتنازل الإنسان عن ذاته لما هو أقوى، ثم يطلق عليه اسم الربّ، ثم يحقّر نفسه؛ ليكون مخلوقاً مذنباً وبائساً.

ومع أنّ محاولات فيورباخ كانت سطحيةً وهزيلة في هروبه من الاعتقاد بالربّ[(٣٠)]، وفي تحليله لظهور مثاليته، إلاّ أنّ دراساته السيكلوجية أظهرت أن الضعف الديني أكبر من عدم الاعتقاد بالربّ أو حتى من الإلحاد، لأن أسلوب التفسير السيكلوجي يلغي المقدّمات الدينية قبل إلغائه الربّ والمعتقد؛ وبهذا يغدو الدين أكثر عرضةً للخطر، إنّ استعراض التبلور التاريخي للمعتقد أكثر خطراً من مهاجمته وإلغائه.

ويمكن اعتبار أفكار فرويد، وإريك فروم، ويونغ في نفس الشاقول بعد فيورباخ.

الماركسية والتحليل الاجتماعي للدين

مهّدت الأسس التي وضعها فيورباخ في استبدال النظرية المثالية بالنظرية المادية الطريقَ أمام أفكار ماركس وإنجلز، وسيبقى ماركس والماركسيون مدينين دون

شك لتلك الأسس، يقول إنجلز في هذا الصدد: «كانت البراعم الهيجلية في مختلف الأنحاء في حيرةٍ من أمرها، حتى ظهر رأي فيورباخ في المسيحية، فوجّه ضربته القاضية للتضادّ الدائر، مُرجعاً النظرية المادية مرّةً أخرى إلى عرشها دون عناءٍ طويل... لا يوجد شيء خارجٌ عن الطبيعة والإنسان، أما الموجودات المثالية التي خلقتها القصص الدينية لنا فليست إلاّ انعكاساً لأوهام الذات وخيالها... وكلنا على نهج فيورباخ، ويمكن الكشف عن مدى إعجاب ماركس بهذا الفكر الجديد ـ على الرغم من ملاحظاته عليه ـ في كتاب الأسرة المقدّسة»(٣١). من هنا يبدأ التعامل مع الدين بالأساليب المادية، أي إظهار مصادر الإيمان للعيان وأمام الملأ.

تقدّم أن فيورباخ يرى أن السبب وراء نكران الإنسان ذاته يكمن في عجزه والبحث عن مخلّص، وأن الإيمان بالربّ عامل في إنكار الذات، أما ماركس فلا يرى ذلك في الفرد بل في المجتمع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية؛ فهو يرى أن «الناس يجب أن تأكل وتشرب وتسكن وتلبس أولاً، بعد ذلك يتسنى لهم الدخول في السياسة والعلم والفن والدين، على هذا الأساس تعتبر الوسائل المادية الأوّلية للعيش ورفع المستوى الاقتصادي لكلّ أمة وعصر قاعدةً أساسية في بناء مؤسّسات الدولة، والجنائيات القضائية والفنون، بل وحتى أفكار المجتمع الدينية؛ لذا لابد من تفسير الأمور وفقاً لهذه القاعدة وليس العكس كما كان سابقاً»(٣٢).

كان يتعيّن على ماركس تفنيد أصول فلسفة هيجل قبل الخوض في نقاشاته الاجتماعية، ذلك أنّ مفاهيم المثال والربّ والروح المطلقة قد لعبت دوراً هاماً في الجانب الجدلي في فلسفة هيجل، لكن ماركس استبدل مسألة «الروح المطلقة» والمثالية الواقعية بالنظرية المادية، وعمل في الوقت نفسه بالأسلوب الجدلي؛ فأدى هذا الاصلاح إلى الإطاحة بمقولتي: الدين والربّ.

يقول ماركس: «إن أسلوبي الجدلي ليس مختلفاً عن أسلوب هيجل وحسب، بل هو على الطرف الآخر من النقيض، وتتمثل أطروحة هيجل التي أطلق عليها: المثال، وحولها إلى شخصية مستقلة في القوّة الخلاقة (Demiayge) وهي مصداق خارجي لفكرة الذات والنفس، وهي عندني مختلفة تماماً عن ذلك؛ فهي ليست شيئاً آخر غير

الانتقال والاستقرار في ذهن الإنسان.. إن جدليته تقف على رأسها، ولا بد من قلبها للتوصّل إلى نواتها العقلانية» [٣٣].

يؤكّد ماركس في كتابه «أطروحات في فكر فيورباخ» على دور العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في بلورة حقيقة الإنسان وكيفية تأثيرها على حقيقة الدين نفسه، يقول: «يرجع فيورباخ أصل ماهية الدين إلى الماهية الإنسانية، لكن ماهية الإنسان ليست أمراً تجريدياً ذاتياً للفرد وحده، إنما هي في حقيقتها عبارة عن مجموعة من العلاقات الاجتماعية» [٣٤].

إنّ ماهية الإنسان عند ماركس ليست مختصّة به فردياً؛ أي كونه «من أفراد الإنسان»، إنما تقبع في صميم العلاقات الاجتماعية.

يكتب ماركس في مقدمة نقده لـ (مبادئ فلسفة الحق) لهيجل: «الإنسان هو الذي يخلق الدين، وليس الدين خالقاً للإنسان، إن حقيقة الدين هي وعي الإنسان عاطفته، وهو إما أن يكون إنساناً لم يدرك ذاته بعد، أو أنه أضاعها مرّةً أخرى، نعم هذا لا يعني أن الإنسان موجود انتزاعي يقبع خارج هذا العالم... الدين متنفّس الخلق عند اضطرارهم، وهو إحساسٌ بعالمٍ لا إحساس له، كما أن الروح نوع لا روح له، إنّ الدين أفيون الشعوب» [٣٥].

لقد اعتبر العديد من الكتّاب مصطلح «أفيون الشعوب» تعدّياً على حرمة الدين، فيما اتخذ آخرون موقفاً مختلفاً [٣٦]. وكيف كان الأمر فهنا سؤال يطرح نفسه وهو: ألمْ تظهر معالم الدين بأشكال أخرى في المجتمعات الاشتراكية عبر مجالسهم وطقوسهم المختلفة؟ هل أنّ تأثيرات الدين منحصرةٌ بما توصّل إليه ماركس وأتباعه؟ ألا يمكن فرض أساس فطري للدين؟ ألا يمكن مشاهدة إحقاق هذا الرأي عند المجتمعات الثورية الدينية المعاصرة، تلك التي أذابت تمثال هذه النظرية فتهاوى؟ على كل حال لم يتضح لنا معنى هذا الدين الذي تعرّض لأعنف الهجمات، هل هو الأديان كافّة عبر التأريخ؟ أم هو دين دولةٍ من الدول؟ أم أنه الدين بمعناه العام؟ وإذا كان أساس بقاء الدين والإقبال عليه يكمن في حلّه للمشاكل البشرية المستعصية، إذاً كيف سيصدق هذا التحليل الاجتماعي على الدين؟ أضف إلى ذلك إنّ دور أصول

علم النفس والاجتماع يأتي عندما يُفتقَد الدليل العقلي على إثبات معطيات الدين، وهو أمرٌ ليس ممكناً فحسب بل متحققٌ فعلاً.

ولابد هنا من الإشارة إلى مسألتين:

الأولى: جاء في مقال ويليام بيالستون في دائرة المعارف الفلسفية إعداد «بل دواردز» سردٌ لنظريات ماركس ودوركهايم، تحت عنوان: التفسير السيسيولوجي للدين، وهو ليس صحيحاً؛ لأنه لابد من تصنيف هذين الاثنين حسب الأسبقية في هذا المجال، وهي ليست لماركس ولا لفرويد، وإنما البدأة في ذلك لفيورباخ أولاً.

الثانية: أدّت بعض التراجم للبواكير من كتابات ماركس إبّان النضج المعاكس في أوروبا بُعيد الستينيات بفلاسفة الماركسية أمثال لوئي آلتوس في تحليل الرأسمالية، أدّت إلى القول بأن ماركس ـ في شبابه ـ كان معتقداً بإنكار الإنسان لذاته، ثم تراجع عن رأيه في مرحلة الكهولة والنضج، والواقع أن هذا الكلام لا ينسجم مع آخر أفكاره في كتاب (رأس المال)؛ وقد تطرّق ماركس في موضوع الإنتاج(٣٧) وتوزيع الأعمال والآليات ومردوداتها... لمسألة إنكار الإنسان لذاته ضمن العلاقات الرأسمالية؛ نعم يمكن القول بتراجع ماركس عن إنكار الذات الهيجلي في مراحل نضج أفكاره.

يقول ماركس: «إنّ أنظمة الإنتاج الرأسمالية جميعها تنظر للعامل على أنّ طاقته سلعةٌ تُباع، ثم تصنّف مهارةً معينة تستخدم كأداة في أجزاء الماكنة، وأنّ هذه الطاقة تفقد قيمتها بمجرّد تفعيل أدوات الماكنة، أي تنصهر قيمة مقايضة القوى العاملة مع قيمة استهلاكها، فالعامل يتحول هنا إلى عملة ورقية قديمة وساقطة الاعتبار»(٣٨)، ويضيف أيضاً: «لقد أسيء استخدام الآلة ليتحوّل العامل ـ وفي مطلع صباه ـ إلى جزءٍ من أجزائها، ويعمل في المصنع تحت إمرتها، وللمصنع أنظمة قاهرة مستبدّة تحوّل الجميع إلى أعضاء حيّة وفعّالة لها»(٣٩)، الماكنة كعدو لدود يُحاول الإيقاع بالعامل الأجير وتنحيته(٤٠).

وتحتلّ الماكنة مكانة العامل، بمعنى أن الرأسمالية قد حطّت من منزلته حتى أصبح كالمسمار اللولبيّ الذي يمكن استبداله في أيّ وقت، فهل إنكار الذات أفضل

من تحوّل الإنسان إلى أدوات ومعدّات للماكنة أو مسمار لولبيّ لها؟

كيركجارد واللامعقول الديني المعاصر

للاعتقاد وتقدّم الإيمان على الإدراك أصول متجذرة وقديمة، إلاّ أن الاعتقاد المعاصر بحلّته الجديدة وطبقاته المستحدثة يبدأ بعصر كيركجارد (١٨١٣ . ١٨٥٥م) اللاهوتي الدنماركي، وهو محرّك المذهب الوجودي وصاحب إسهام فعال في لاهوت الوحي، لقد صبّ هذا التيار جامّ غضبه على نظريات هيجل الفلسفية؛ لأنه لم يكن يجد حاجةً للاستدلال العقلي أو التجربة العرفانية في مجال الاعتقاد، وقد أثبت أنّ الفكر المحض خيالٌ محض، وليس هيجل بأفضل من كانط إطلاقاً، فقد كتب في ملحق ختامي يقول: إنّ رد كانط بخصوص التفكير المحض بطريقة الظلال الساقطة على الحائط هي بمثابة عدم الردّ تماماً، والشيء الوحيد الذي لا يمكن التفكير به في حدّ ذاته هو الوجود؛ لأنه لا يدخل ضمن الدائرة الفكرية».

لقد سعى هيجل إلى إثبات اتحاد الفكر والكائن عن طريق إثبات صدق الفكرة على موضوعها، لكن كيركجارد يردّ متسائلاً: «إن انتصار التفكير المحض الذي يتوحّد فيه الكائن والفكر هو ممّا يضحك ويبكي؛ ذلك أن تمييزهما عن بعض سيكون مستحيلاً ضمن حدود التفكير المحض، لقد اعترفت الفلسفة اليونانية بذلك دون أيّ اعتراض، ويمكن التوصّل لهذه النتيجة عن طريق التفكير بتلك المسألة؛ لكن لماذا يخلط بين الاعتراف بالفكرة وبين واقعيّتها ومصداقيتها؟ إن لكلّ فكرة ثابتة مكانة خاصة، وإن التساؤل عن واقعيّتها وعدمها تساؤل عابث يجب تجاهله»[٤١].

إنّه يرى أنّ دليل إثبات وجود الله ضربٌ من الكفر، وأن كلّ استدلال على ذلك كفرٌ بعينه؛ ذلك أن إثبات وجود من هو حاضر وحيّ يستلزم إنكار وجوده، لقد كان يعتقد أنّ الله هو الذي منعنا من الخوض في هذا الموضوع؛ حيث إنّه ظاهر وحاضر بحيث لا يصحّ له فرض دليل على إثباته[٤٢]، ويمضي قائلاً: «إنّ الشك في كلام الله تمرّدٌ وعصيان، وإنّ التطرّق لإثباته بالدليل تشكيك في الإيمان».

إنه يرى أنّ العقل كالمنشار يقطع ذهاباً وإياباً، وأنّ الاستدلال العقلاني ليس في مصلحة الدين دائماً، يقول: إنّ على الإنسان أن يصدّق المعاجز في ظلّ الدين حتى وإن استلزم ذلك نقض القواعد العقلية؛ ففي ظلّه تصدّق جميع العجائب، ويتوصّل الإنسان لبعض الأسرار التي تبدو له في بادئ الأمر مستحيلةً.

بعد ذلك يسأل نفسه: كيف يمكن للفلسفة المستعصية أن تترك المطالب المهمة وتهتمّ بما لا طائل منه؟

لقد ذهب في كتابه: الخوف والارتعاش(٤٣). والذي يتناول التحليل النفساني لقصّة إبراهيم وإسماعيل عليه السلام. إلى أن عجلة الإيمان تسير على خطى اللامعقول (absurd)، ويضيف أيضاً: «الاعتقاد عبارة عن التضادّ بين الإحساس اللامتناهي بالوعي الفردي وعدم الاطمئنان الخارجي، فإذا تمكّنت من إدراك الله خارجاً لن يبقى مجال للاعتقاد، ولأني لا أستطيع إدراكه خارجاً تعيّن عليّ الاعتقاد به».

تتبلور فلسفة الحياة عند كيركجارد في ثلاثة مجالات هي: حسن العبادة، والأخلاق، والاعتقاد؛ وهذه الطرق الثلاثة المختلفة في الواقع إنّما هي مراحل متفاوتة تتمثل من خلالها الحياة، أما هدف الذين يبغون من وراء حسن عبادتهم التمتع بالحياة فإنهم يقضون أوقاتهم في اللّذة الآنية، إنّ مفهوم التخلّق هو الحياة مع الشعور بالمسؤولية وأداء الواجب(٤٤)، إنّ كيركجارد لم يكن في يومٍ من الأيام عدوّاً للحياة السعيدة والأخلاقية؛ إنما كان شاغله إثبات الاعتقاد بوصفه مقولةً تفوق قدرات وعي الإنسان.

ويبقى إبراهيم فارسَ «الاعتقاد» والإيمان، ويرى هذا الفيلسوف الدنماركي أنّ تجاوز كل مرحلة إلى أخرى يحصل عن طريق التقدّم في الاعتقاد، ويعلّق على رسالة فيقول: «ليست المسيحية نظريةً فلسفية يجب تطبيقها وفهمها عن طريق النظريات العقلية»(٤٥)؛ لأنّ المسيح لم يكن فيلسوفاً، ولم يشكّل الحواريون جماعة علماء خاصة، فالمسيحية لم تقدّم «كنظام ضيّق يشبه طبيعة نظام هيجل السيء»، «إنّ التنظير في فهم المسيحية هو عين الخطأ في فهمها، فإن تصوّر أحد فهمها فهماً نظرياً فهو في أبعد ما يكون عن الفهم»، و «إن تصوّر أحد درك الديانة المسيحية

فليعلم أنه مخطىء تماماً» [٤٦]، وهذا عين ما عمد إليه هيجل عندما حصر المسيحية في نظامه الخاص وفرضها واسطةً ذات واقع وحقيقة.

يقول كيركجارد: «إنّ ما كان يؤرّقني في عصرنا هو أنّ التقدم العلمي أدّى إلى نسيان الوجود والحياة الباطنية» [٤٧]، فالمحيط الديني هو المحيط الذي ينال فيه الإنسان أعلى درجات الوجود، وهو محيطٌ يبتني على الاعتقاد، كما ومن سماته المشقّة والمحنة.

«ليس الاعتقاد ضرباً من المعرفة، بل هو تحمّس الإرادة لنيل السعادة الأبدية التي يبحث الإنسان عنها... ليس الوحي أفضل من العقل فقط، وإنما هو مخالف له» [٤٨]، ويضيف: «التنازل عن العقل قبال معرفة الله هو عين الاعتقاد الخالص» و «إنّ الإيمان ضرب من المعاناة» [٤٩].

ليس ثمّة جسر للانتقال من محيطٍ إلى آخر، فلابد من المجازفة في القفز من الهاوية، تأسيساً على هذا يغدو الاعتقاد تصديقاً بشيء دون توفّر أيّ استدلال عليه. لقد كان كيركجارد يتساءل: من الذي يقول بحصر معايير التقويم بالعقل؟ ومن الذي يلزمنا باتخاذ العقل حاكماً في قبول المسائل أو ردّها؟ فليس للذهن إثبات ذلك؛ لأنه يلزم الدور؛ إذاً نحن لا نتّبع العقل في أعمالنا.

من هنا، يتضح لنا مدى تأثير ديكارت على كيركجارد؛ فحسب تحليل ديكارت لنمطية إدراكاتنا وأنها تحمل نوعاً من الشهود والمكاشفة، وهو ليس علماً حضورياً عرفانياً، إنما شهود عقلاني أو ديكارتي.

ينسب تشكيك ديكارت الحكم في إثبات أو نفي قضيةٍ ما إلى وجود الإنسان ككل وليس إلى ذهنه؛ فهذا الوجود تارةً يفسّر بالذهن والعاطفة، وأحياناً بالذهن والعاطفة والإرادة عند وليام جيمس.

في البداية انتقد كيركجارد فلسفة الروح المطلقة بشدّة، وهي من أطروحات هيجل، ثم أعلن «أنّ كانط فيلسوفي المفضّل»، وذهب إلى أن المسيحية هي في الأصل علاقة الإيمان والاعتقاد بين الرب والإنسان، وبهذا وقف بوجه الفلسفة النظرية وجميع المحاولات الرامية لعقلنة المفاهيم المسيحية، من قبيل محاولات هيجل التي استخدم

فيها العقل النظري لحلّ معضلة الموجود السرمدي، والتي انتهت إلى تحريف الرسالة الحقيقيّة للدين، لأن كيركجارد كان يرى في عدم عرض هذه الرسالة على العقل البشري أمراً عابثاً؛ فخطّأ الفلسفة، وأوجد بذلك هوّةً عميقة بين العقل والدين، وقد كانت له خلفية ما في قبول انتقادات كانط اللاذعة للعقل النظري؛ لأنه كان يؤمن بقوّة بأن المسيحية ليس لها ولا بإمكانها أن تُعقلن[٥٠].

كان كيركجارد يعتقد بأنّ أسلوب هيجل الديالكتيكي يصبو إلى فرض علاقة بين الله والإنسان، إلاّ أنه في ختام ذلك لا يقدّم لنا الإله ولا الإنسان، إنما يضعنا أمام شبح وهميّ لفكرةٍ مدبرة مصطنعة اسمها الروح المطلقة، وحسب كيركجارد فإنّ المسائل المهمّة التي تواجه الإنسان بوصفه فرداً لا يمكن حلّها بالتأمل والتفكير النظري، إنما يتأتى ذلك بالاجتهاد والعمل والاختبار، ولا يمكن العيش بفلسفة هيجل؛ لأن ديالكتيكيته ليست وجوديةً بل مفهومية، أما ديالكتيكية كيركجارد فالتحوّل من مرحلة إلى أخرى لا يتمّ عن طريق العقل والمفهوم بل بالعمل والإرادة والانطلاق، وتكون مرحلة الاعتقاد آخر مراحل ذلك التحوّل.

إن منشأ فكرة إنكار العقل بغية إثبات الإرادة والاختيار والأخلاق والإيمان عائدٌ إلى أصالة الاعتقاد؛ فأساس الفكر المسيحي قائم على تقدّم الإيمان على العقل، وهذا ما يقع في النقطة المقابلة لعلم الفلك اليوناني المبتني على أساس العقل؛ فأرسطو ـ مثلاً ـ حاول أن يمنح الإرادة معنى عقلانياً يسمّيه الرغبة العقلانية، والقائلون بأصالة العقل يقدمونه على الإرادة ويرونها تابعةً له، لكنّ القائلين بأصالة الإرادة يقضون بعكس ذلك تماماً، أما عند كيركجارد فالاعتقاد هو كلّ شيء، إنّه يقول: ليس هناك اعتقاد دون متاعب، أي أنّ الاعتقاد الذي ليس فيه معاناة ومتاعب ليس اعتقاداً حقيقيّاً، ويضيف: «الاعتقاد عبارة عن الصراع بين الرغبة الجامحة في الإنسان وبين التشكيك الخارجي»، وهذا لا يعني وصف كيركجارد بالنزعة الإنسانية؛ لأن المذهب الإنساني فكرته تحقيق أهدافه في الإنسان، بينما يبحث كيركجارد عن ذلك في مواجهة الربّ.

عقلانية الدين في القرن العشرين

أما ثاني الاعتقادين المعاصرين في بدايات القرن العشرين، فهو ما جاء به الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١م)، والذي ذهب هو وأبرز تلامذته (فيلبس) إلى اعتبار الاعتقاد الديني دائرةً مستقلّة ليست بحاجة للإثبات العقلي.

وقد تأثر بنظرية فيتغنشتاين الكثيرُ من فلاسفة الدين، والاعتقاد ـ وفقاً لهذه النظرية ـ عبارة عن مقولة تتطلّب المجازفة والعبور في الظلام، ولا تتلائم مع الإنارة العقلية والإثبات المنطقي، ولو كان الربّ يحتمل الإثبات كسائر الظواهر الأخرى لاستحال الاعتقاد به أساساً؛ لأنّ ماهية الاعتقاد فيها نوع من المخاطرة، ولا علاقة لها بالتعقل بل قد يكون مضاداً لها أيضاً، أي أن الناس يبقون على دينهم وإن لم يكن معهم دليل.

ويقدّم فيتغنشتاين نظريةً أوضح وهي إن المظهر الإنساني يتبع التعبيرَ اللغويّ وحالاته المختلفة، كاستخدامات اللغة في المجالات المختلفة كالاقتصاد والدين والأخلاق والفنون الجميلة وغيرها، وقد وصف هذه الاستخدامات بـ «لعبة العبارات اللغوية».

وفيتغنشتاين المتأخر وإن لَم تقتصر انتقاداته على المذهب التجريبي، بيد أنّه كان صاحب الدور الأكبر في تخطئة المذهب التجريبي بشكل عام، وكان يعتقد بأن استخدام اللغة والعلوم النظرية لا يقتصر على مجالاتها، بل لابد من الالتفات إلى استخدامات اللغة في شتّى المجالات التجريبية، ومنها التجربة الدينية، وكان يعترض على الالتزام بالمعيار التجريبي، وأنه يجب علينا بدلاً من إجهاض الفكرة جنيناً والتقليل من قيمة الأحكام الدينية أن ندرك محتوى الصور المختلفة في لغة أبناء المجتمعات الدينية وتعبيراتهم.

يظهر من ذلك أن نظرية «لعبة العبارات اللغوية» التي يتبنّاها فيتغنشتاين وأتباعه تقول بحصر الدين في إطار الاعتقاد المحض، أي أصالة الاعتقاد وفصله عن سائر المعارف الأخرى «بهذا تحصل فجوة كبيرة بين العقل والاعتقاد لا سبيل لفيتغنشتاين

لتجاوزها ، وعلى العكس هو يدعي أيضاً أن القوانين والأحكام الدينية لو قدّرت لها منطلقات أو دعائم تجريبية لكانت ستفقد دينيّتها» [٥١].

لقد رمت محاولة الاعتقاديين إلى إثبات عجز العقل بالعقل؛ لأنّ الاعتقاد متوقّف على اغتيال العقل وإجهاضه، فلابد إذاً أن يحفر قبره بيده.

وإذا كان العقل والاستدلال عاجزين عن حلّ بعض مشاكل الحياة، فهذا لا يعني تمكّن الرغبة والإرادة من ذلك.

هذا التحليل صادق فيما إذا قيّدنا الدين بالدائرة الفردية وأهملنا الدين الميسّر، ذلك أن الذي يعتقد بدين لا شريعة له أو له شريعة بأقلّ مستوياتها بإمكانه أن يرفع بنعيم الاعتقاد بعيداً عن هواجس عقلنة الدين قبال الأنظمة السياسة والاقتصادية المتربّعة عليه، ولم يبيّن لنا هذا الاتجاه الفكري كيف يتعامل المتدينون مع عالمهم المعاصر وحضارته، هل يرفضونه أم يوافقونه وكيف؟ أضف إلى ذلك، إن إرجاع الحكم في المسألة للوجود البشري يضيّع الفرصة أمام المشكّكين ويهيئ الأرضية النفسية للجوء إلى الله والاعتداد بالرأي والاجتهاد.

ما قلناه كان بدايةً لطرح الموضوع، وسنختم مقالنا بكلمات أونامونو السائر على نهج كيركجارد، حيث يقول: «قد يدّعي المخالفون أنّه لابد من تبعيّة الحياة للعقل، إلاّ أن ردّنا هو أنّه لا يوجد أحد يفعل ما لا طاقة له على فعله، وليس بإمكان الحياة إطاعة العقل، وقد يقول أتباع كانط: «بما أنه لازم فممكن»، ونجيبهم: «لأن الحياة لا تستطيع فليس بملزم» وليس للحياة أن تخضع للعقل؛ لأنّ هدفها العيش، وليس العلم» [٥٢].

* * *

الهوامش

١ ـ آن فرمانتل، عصر اعتقاد، ترجمة: أحمد كريمي، منشورات أمير كبير: ٦.

٢ ـ آتين جيلسون، روح فلسفة قرون وسطى، ترجمة ع. داوودي، منشورات الثقافة والعلم، ١٩٩١م: ١٢؛ يراجع أيضاً: آيتن جيلسون، عقل ووحي در قرون وسطى، ترجمة شهرام پازوكي، مؤسسة الدراسات الثقافية، ١٩٩٢م.

٣ ـ آرنست كاسرر، فلسفة روشنكرى، ترجمة: يد الله موقن، منشورات نيلوفر: ١٧.
٤ ـ يراجع في معنى الدين الطبيعي: ميرچا اليادة، دين پژوهي، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مؤسسة الدراسات الثقافية ١: ١١٩، ١٢٠.
٥ ـ آيان باربور، علم ودين، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، مركز النشر الجامعي: ٧٤.
٦ ـ آرنست كاسرر، فلسفه روشنكرى: ٢٥١.
٧ ـ آيان باربر، علم ودين: ٧٧.
٨ ـ فردريك كابلستون، تاريخ فلسفه، ترجمة: أمير جلال الدين أعلم، منشورات سروش ٥: ٢٩٧، نقلاً عن رسالة درباره طبيعت آدمي: ٧٨.
٩ ـ المصدر نفسه: ٣٠٠.
١٠ ـ عمانوئيل كانط، تمهيدات، ترجمة: غلام علي حداد عادل، مركز النشر الجامعي: ٨٩.
١١ ـ فردريك كابلستن، تاريخ فلسفه، أز ولف تا كاشت، ترجمة: اسماعيل سعادت ومنوچهر برزكمهر ٦: ٢٢٩.
١٢ ـ بل فولكيه، فلسفة عمومي يا ما بعد الطبيعة، ترجمة: يحيى مهدوي، منشورات جامعة طهران: ٢٣٧.
١٣ ـ استيفان كورنر، فلسفه كانت، ترجمة: عزت الله فولاوند، منشورات خوارزمي: ٣٢٣.
١٤ ـ كانط، تمهيدات: ١٨٧.
١٥ ـ كانط، سنجش خردناب (نقد العقل المحض)، ترجمة: مير شمس الدين سلطاني، منشورات أمير كبير: ٦٩٥.
١٦ ـ المصدر نفسه: ٣٩.
١٧ ـ محمد علي فروغي، سير حكمت در اوربا، منشورات زوّار ٢: ٢٣٦.
١٨ ـ مير عبدالحسين نقيب زاده، فلسفة كانت، بيداري از خواب دكماتيسم، منشورات آكاه: ٢٨٣.
١٩ ـ كانط، سنجش خردناب: ٦٥٩.
٢٠ ـ كارل ياسبرس، كانت، ترجمة: مير عبدالحسين نقيب زاده، مكتبة طهوري: ٢٠٨.
٢١ ـ هيجل، عقل در تاريخ، ترجمة: حميد عنايت، جامعة شريف الصناعية: ٤٥، ٤٦.
٢٢ ـ المصدر نفسه: ١٣٩.
٢٣ ـ راجع: هيجل، خدايكان ونبده، بتعليق إلكساندر كوجو، ترجمة: حميد عنايت، منشورات خوارزمي، الطبعة الثالثة.
٢٤ ـ L. feuerbach ١٩٥٧. The Essence of Christianity. (New York) ١٤٠. p.

٢٥ ــ إحسان طبري، شناخت وسنجش ماركسيسم، منشورات أمير كبير: ١٣٢، نقلاً عن ل. فيورباخ، مختارات (بالروسية) ٢: ٨١٩.

٢٦ ـ المصدر نفسه: ١٣٣.

٢٧ ـ هيجلهای جوان، لارنس استبلويچ، ترجمة: فرويدون فاطمي، نشر مركز: ١٤٨.

٢٨ ـ فردیك كابلسن، تاريخ فلسفه، ترجمة: داريوش آشوري ٧: ٢٩١.

٢٩ ـ هيجلهای جوان: ١٥٤، ١٥٨؛ أيضاً: فيورباخ، أصل الدين، دراسة وترجمة: د. أحمد عبدالحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

٣٠ ـ يقارن مع نظريات إنجلز ومارتن بوبر وكارل بارث، كان إنجلز يعتقد بأن فيورباخ لم يكن بصدد حذف الدين، وإنما إعادة تشكيله وتحديثه «لم يكن فيورباخ بصدد إلغاء الدين إطلاقاً، كان يصبو لتكامله». انظر: لوديك فيورباخ وپايان فلسفه كلاسيك آلمان: ٣٦؛ ويقدم مارتن بوبر وكارل بارث حكايةً دينية عن أفكار فيورباخ، راجع:

Harper & Row .K. Bar th: The Introductionto The Essence of chvisianity . London ١٩٥٧.. New York.Publisher

٣١ ـ ف. إنجلز، لوديك فيروباخ وپايان فلسفه كلاسيك آلمان؛ ك ماركس، تزهائي درباره فيورباخ. مراجعة وتدقيق: مرضية أحمدي، منشورات كام: ٢٠.

٣٢ ـ ف، م. جوانشير، اقتصاد سياسي شيوه توليد سرمايه داري: ١٠، نقلاً عن إنجلز، كلمات على قبر ماركس، مجموعة ماركس ـ إنجلز، الطبعة الروسية ١٩: ٣٥٠، ٣٥١.

٣٣ ـ كار ماركس، سرمايه، ترجمة: ايرج اسكندري ١: ٦٠.

٣٤ ـ هامش ٣١، ص٧٧.

٣٥ ـ تقارن مع ترجمة هيجلهای جوان: ٢٢٠.

٣٦ ـ ميرچا اليادة، دين پژوهي، الفصل الثاني، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، مركز دراسات العلوم الإنسانية: ٣٧٨.

٣٧ ـ سرمايه ١: ١٠٣، ١٠٤ وما بعدها؛ يذكر أن هذا البحث لم يترجم بشكل كامل إلى الفارسية، ويستدلّ ماركس في بحث الإنتاج البسيط أنّ مصير المحاصيل المجهول وحقيقة استبدال علاقة الناس فيما بينهم عن طريق منتوجاتهم وما تعينه الأسواق في مصير لها يقودهم إلى صنمية المنتج، فتعقد علاقة السوق التجاري فيصبح عالماً مطلسماً. وفي النظام الرأسمالي تتحوّل هذه الصنمية إلى صنمية الأموال، وتتحكّم الماكنة المصنعة من قبل الإنسان بالإنسان. وبدلاً من تسلّطه عليها تتسلّط هي على المنتج.

٣٨ ـ المصدر نفسه: ٣٩٩.

٣٩ ـ المصدر نفسه: ٣٩١.

٤٠ ـ المصدر نفسه: ٤٠٣.

٤١ ـ هـ . ج . بلاكهام، شش متفكر إكزيستانسياليست، ترجمة: محسن حكيمي، نشر مركز: ١٣.

٤٢ ـ جان وال، انديشه هستي، ترجمة: باقر برهام، مكتبة طهوري، ١٩٧٩م: ١٦.

٤٣ ـ راجع: سورن كيركجارد، ترس ولز، ترجمة: السيد محسن فاطمي، منشورات القسم الفني في مؤسسة الإعلام الإسلامي.

٤٤ ـ فيرتيهوف براندت، كيركه كوكور (حياته ومؤلفاته)، ترجمة: جاويد جهانشاهي، نشر پرسش: ٢٦، ٢٧.

٤٥ ـ روجه ورينو . جان وال، نكاهي به پديدارشناسي وفلسفة هاي هست بودن، ترجمة: يحيى مهدوي، منشورات خوارزمي: ١١٥.

٤٦ ـ المصدر نفسه: ١١٦.

٤٧ ـ المصدر نفسه: ١١٧.

٤٨ ـ المصدر نفسه: ١٢٨.

٤٩ ـ المصدر نفسه: ١٢٩.

٥٠ ـ ميرجا اليادة، فرهنك ودين، لجنة الترجمة، بإشراف: بهاء الدين خرمشاهي، طرح نو: ١٥٨، ١٥٩.

٥١ ـ المصدر نفسه: ١٥٥، ١٥٦.

٥٢ ـ أونامونو، درد جاودانكي، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، نشر البرز: ١٦٦، ١٦٧.

الطرق المستقيمة، قراءة في التعددية الدينية(*)

د. عبد الكريم سروش(**)

ترجمة: حيدر حب الله

تمهيد

تعود التعددية ـ أي الاعتراف بالتكثر والتنوع، والحكم بالتباين غير القابل للنقص، وبعدم قابلية الثقافات والأديان واللغات والتجارب البشرية للمقايسة، ورؤية البشرية حديقةً مليئةً بالألوان والعطور ـ بشكلها الحالي إلى العصر الحديث، فتطرح على صعيدين هامّين هما: المجال الديني والثقافي، والمجال الاجتماعي، فلدينا تديّن تعدّدي ومعرفة دينية تعددية، كما نملك مجتمعاً تعدّدياً أيضاً، وبالتأكيد فهذان المحوران مترابطان فيما بينهما، أي أن أولئك القائلين بالتعدّدية على الصعيد الثقافي والديني لا يمكنهم التغاضي عن التعددية الاجتماعية.

ويمكن قراءة التعدّدية الدينية من زاوية الأسباب والعلل، كما يمكن دراستها من الناحية الاستدلالية، أي أنه بالإمكان شرح الأسباب التي دفعت إلى تبلور

(*) تنشر مجلّة «**نصوص معاصرة**» هذه الدراسة للدكتور سروش، رغم أنها نشرت من قبل أكثر من مرّة، وذلك بسبب بعض التحفظات على النص الذي نشرت فيه؛ إذ ـ ومع الأسف ـ حذفت بعض المقاطع من ذلك النص، أو لم تكن الترجمة دقيقة، وحيث كانت هذه الدراسة من الدراسات الهامّة للدكتور سروش تبنّينا نشرها مع مزيد تدقيق في الترجمة.

(**) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح أواخر ثمانينات القرن الماضي نظرية «القبض والبسط»، ليعقبها بسلسلة نظريات معرفية أخرى، أثارت نظرياته جدلاً واسعاً، استمرّ أكثر من عقد من الزمن.

مجتمعات تعدّدية، وتقبّل هذه المجتمعات لها، وإخضاع إدارتها للرؤية التعددية، كما يمكن قراءة الإطار الذي يحتوي صوابية رأيٍ ما أو بطلانه.

وأرى من اللازم هنا ـ قبل البحث عن التعدّدية الاجتماعية ـ الإشارة إلى مجموعةٍ من النقاط المرتبطة بالتعدّدية الثقافية والدينية، ومن ثمّ القيام بمحاولة تطبيقها على الصعيد الاجتماعي.

بالرغم من أن فكرة التعددية تعدّ فكرةً حديثةً من الناحية اللفظية، بيد أنها ذات جذورٍ كثيرةٍ في التاريخ الفكري، ليس على صعيد الفكر الإسلامي فحسب، بل على نطاق الفكر البشري عامةً، ومن الطبيعي أن يكون طابعها الإسلامي أكثر جاذبيةً بالنسبة لنا، من هنا سوف أركّز على هذه الزاوية، ومن ثم آخذ عنصر الدين من بين عناصر الثقافة، وأسلّط الضوء بشكلٍ رئيسيٍّ عليه.

ترتكز التعدّدية الدينية اليوم بشكلٍ أساسيٍّ على عمادين: أحدهما تنوّع استنتاجاتنا من النصوص الدينية، وثانيهما تنوع تفاسيرنا للتجارب الدينية، وسيتبين مما سنورده لاحقاً أن للتعددية بناءات عديدة أخرى.

إن البشر محتاجون للتفسير لدى مواجهتهم الكتب المنزلة، كما لدى تواجههم مع السامي والمتعالي، ومن هنا فهم مضطرّون لإزالة الستار عن النصوص الصامتة أو التجارب الخام الأوّلية، ومن ثم استنطاقها، وهذا الاكتشاف وتلك الإزاحة للستار ليسا ذا شكلٍ واحد ومنهجٍ فارد، بل هما ـ ومن دون أدنى تكلّف ـ متنوّعان ومتعدّدان، وهذا هو بالضبط سرّ توالد التعددية الدينية الداخلية والخارجية، وجوهر اعتبارها وقيمتها.

أصول التعددية الدينية

١ـ أصل «القبض والبسط» المعرفيين

سعيتُ في نظرية «القبض والبسط» لتوضيح سرّ التعدّد الديني على صعيد الفهم والاستنتاج، كما قمت بتوضيح الجهاز الميكانيزمي له، ومجمل الكلام حول القبض والبسط هو أن فهمنا للنصوص الدينية فهمٌ متنوعٌ ومتكثر بالضرورة، من دون

أن يكون في هذا التنوّع قابلية الصيرورة لفهمٍ واحد، وليس هذا الفهم متنوّعاً ومتعدّداً فقط بل هو سيّال أيضاً، والدليل على ذلك أن النص صامتٌ، ونحن دائماً نستعين بالتوقّعات والأسئلة والفرضيات القبلية في تفسيرنا للنصوص الدينية سواء كانت نصوصاً فقهيةً أو حديثيةً أو قرآنية، وحيث إن التفسير ـ أيّ تفسيرٍ ـ غير ممكنٍ دون الاعتماد على المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة، كما وحيث إن هذه المصادرات القبلية والاستفهامات المسبقة والتوقّعات المتقدّمة تفد إلينا من خارج الدين، وحيث إن هذا الفضاء المعرفي الخارج عن الدائرة الدينية فضاءٌ سيّالٌ متغير، كما العلم والفلسفة والمنتجات البشرية تخضع بصورةٍ متواصلةٍ لقانون التزايد والتراكم والتغيير والتحوّل... وفقاً لذلك كلّه ستكون التفاسير والاستنتاجات الخاضعة في مرحلة إنجازها لأطر هذه الاستفهامات والفرضيات القبلية هي الأخرى في حال تحوّلٍ وتنوعٍ أيضاً، هذا هو مجمل نظرية القبض والبسط[1].

ربما تقتنع بهذا النظم الفكري الخاص وربما لا تحصل لك مثل هذه القناعة، بيد أنك غير قادرٍ على إنكار مبدأ أن القرآن الكريم والسنّة النبوية قد انبثق (وينبثق) عنهما ويستفاد منهما تفسيراتٌ متعدّدة، وعلى حدّ تعبير الروايات نفسها فإن الكلام الإلهي ذو بطون، والكلام الحقّ ذو صفحاتٍ كثيرة بحيث إنك عندما تخلع القشرة الأولى سوف تبدو أمامك تلقائياً القشرة الثانية، ويعدّ تراكم صفحات الواقع العيني وقشوره سبباً من أسباب هذه الظاهرة في عالم النصوص، ذلك أن هذه النصوص تحكي عن هذا الواقع، وهو ما سيجعلها متراكمة الصفحات والقشور أيضاً تبعاً له، وهذا الأمر ليس مختصاً بالكلام الإلهي، فعندما نحاول الرجوع إلى كلمات عظماء من أمثال مولوي وحافظ في اللغة الفارسية أو آخرين على صعيد اللغات الأخرى فإننا سوف نصطدم بهذه التراكمات والتواشجات عينها وسنخبرها أيضاً، وهذا التعدّد في البطون هو الذي يمنح الكلام طراوته ونضارته وخلوده.

إن رأسمال الأديان الإلهية كامنٌ في تلك البيانات النافذة والمفتّحة للقلوب والمليئة بالمحتوى والمتّسمة بالأبدية، ذلك أنها تحمل لكلّ شخصٍ مضموناً جديداً، ولولا ذلك لتلاشت هذه البيانات وانتهت بسرعة، ولأدى الأمر بها إلى الفناء والزوال.

هناك الكثير من الروايات التي تحكي عن سبعة أو سبعين بطناً للقرآن الكريم، وبعضٌ منها يحكي أيضاً عن نزول بعض السور لأشخاص متعمّقين في آخر الزمان، بل إن تاريخ التفسير ـ سواءٌ على الصعيد الإسلامي أو على الصعد الدينية الأخرى ـ يُرشد إلى التفاوت الكبير في الاستنتاجات التي حصلت وما تزال من الكلام الإلهي نفسه.

لقد جاء في بعض الروايات النصّ التالي: «ربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه»، أي ما أكثر أولئك الذين يحملون الفقه ـ الذي يعني هنا التعليم الديني ـ بيد أنهم لا يعرفون ما هي هذه الجواهر الثمينة التي يحملونها، إن بيدهم الألفاظ والكلمات كما وعلى ألسنتهم تجري الروايات، وهم يقومون بنقلها إلى آخرين أقدر منهم أنفسهم على استيعاب المضمون والفكرة وبشكلٍ أفضل، وهذا يعني إمكانية وجود رتب في فهم الكلام الواحد والأمر الواحد، وبالتالي وضع بطونه الكثيرة في معرض الكشف والدراسة والتحقيق، من هنا يمكن القول بأننا في عالم التفسير تعدّديّون على الدوام، وهكذا كان عملنا وأداؤنا، بمعنى أننا قبلنا التكثر، ومن ثمّ رفضنا منح سمة خاتم المفسّرين أو خاتم الشارحين لأيّ شخصٍ من الأشخاص، وهذا هو بعينه لبّ حياتنا الدينية وجوهر وعينا العلمي للدين.

الأمر الآخر الذي تلزم إضافته هنا ـ وقد جرت الإشارة إليه في «القبض والبسط» أيضاً ـ هو أنه ليس عندنا دين غير مفسّر، فالإسلام هو مجموعة التاريخ التفسيري الذي حصل له، وكذلك المسيحية مجموعة التفاسير التي عرضت عليها وهكذا... وهذه التفاسير كانت متعدّدةً على الدوام، ومن ثم فأيّ شخص لا يوافق على تفسيرٍ ما فإنه يتركه نحو تفسيرٍ آخر، ولا يحاول فرض قبضته على الدين الخالص الصافي، وهذا معناه أن المعرفة الدينية ليست سوى هذه التفاسير الصحيحة وغير الصحيحة، إنّنا غارقون في بحر كبير من التفاسير والاستنتاجات، وهذا الأمر هو مقتضى ماهية النص من جهةٍ ومقتضى بشريّتنا وجهازنا الإدراكي من جهةٍ أخرى، فالإسلام السنّي يعدّ فهماً للإسلام، وكذلك الإسلام الشيعي فهم آخر له أيضاً، وهذه الفهوم وتوابعها وأجزاؤها كلّها أمور طبيعيةٌ تحظى بالاعتراف والرسميّة.

تاريخياً، ليس ثمّة دينٌ لم يتورّط في هذه الكثرة أو لم يعشها، والتاريخ الكلامي للأديان والمذاهب شهادةٌ واضحةٌ صارخة على هذا الأمر، نعم ما لم يكن موجوداً هو قيام أحدٍ بالتنظير لهذه الكثرة، أي بلورة رؤيةٍ نظريةٍ عنها، ذلك أنه لم يأخذ أحد هذا الأمر مأخذ الجدّ إلا نادراً، فكل فرقةٍ كانت ترى على الدوام أنها هي الحق فيما الآخرون على باطل، وكأنها كانت ترى غيرها معدوماً لا وجود له نظراً لاعتبارها إياه باطلاً، ولم يكن ليطرأ على ذهن أحدٍ منهم أن هذا التعدّد في التفاسير والأفهام والفِرَق ـ والذي لا مفر لأيّ منتمٍ إلى جهة أو مذهب من قبضته ولا مجال لاجتنابه ـ ذو معنى ومدلول آخر أيضاً، وبهذا المقدار ليس من الممكن تقبّل مفاهيم من قبيل: إننا على حق وهداية، وإننا أهل الجنة وأصحابها، فيما سوء حظّ الآخرين جعلهم على باطل وصيّرهم أهل ضلالة وزيغ، حيث لم يفهموا الدين بشكلٍ سليم ومن ثم انحرفوا، ولم يكن عملهم مقبولاً، وعاقبتهم بالتالي ليست سوى جهنم، فلعل المعنى كامنٌ في مطلوبيّة نفس هذه الكثرة ونشدانها، كما لعلّ الهداية أوسع مما نتصوّره نحن، ولعلّ النجاة والسعادة مختزنةٌ في شيء آخر وراء هذه الأفهام والدوغمائيات الباعثة على الخصومة والتشتّت والتمزّق، بل لعلّ فهم الدين هو الآخر أمرٌ جمعي كما هي الحياة، وكما هي المدنية والحضارة.

نعم، كل فرقة تفكّر في أنه لعلّ الفرقة الأخرى لم يكن عندها أيّ تقصير في سوء الفهم الذي حصل لها، وإنما كانت مستضعفةً، وبالتالي فلا يمكن توجيه اللوم لها، لكننا ولحسن الحظ وفقنا للفهم الصحيح وصرنا بالتالي الفرقة الحقّة المختارة، لكن بمجرد أن نخلع هذا التوهّم ونرفع أيدينا عن مفاهيم من قبيل الاصطفاء والرضا والمقبولية والتمايز عن الآخرين والمحبوبية الخاصّة لله تعالى، ونرى أنفسنا وبقية البشر جالسين على سفرةٍ واحدة.. فإن الفكر التعدّدي سوف يتخذ حينئذٍ وضعاً أكثر جدّيةً بالنسبة إلينا، ومن ثم ستبدو لنا تأمّلات جديدة في مفاهيم الهداية والنجاة والسعادة والحقّ والباطل والفهم الصحيح والسقيم... وتعدّدية العالم المعاصر نتاجٌ وحصيلة لهذا النوع من التأمّلات.

أعرف أن هناك أشخاصاً سوف يقولون: حسناً، وماذا بعد ذلك؟ هل تريد القول

بأن علينا التخلّي عن حقنا؟ أو اعتبارنا أهلَ الضلال والباطل على حق؟ أو أن نرى الحق والباطل متساويين؟ كلا ، ليس هذا هو المراد لنا هنا ، بل المقصود أن لا نوجّه نفس هذه الأسئلة، ومن ثم علينا الإطلال على الكثرة وتعدّد الآراء والعقائد من زاوية أخرى، وقراءة معنى آخر فيها ومشاهدة روح أخرى داخلها ، إن علينا أن نعرف أن ساحة الفهم الديني عبارة عن ميدانٍ للتسابق والمباراة، وهناك في هذه الساحة العديد من المتسابقين والمتبارين، ليس ثمة مباراة ومسابقة للاعبٍ واحد ، بل إن اللعبة نفسها قائمةٌ على تعدّد المتبارين فيها ، بل أوّل شروطها ملاحظة هذه الكثرة لا أن لا نرى عدا أنفسنا وتفسيرنا الخاصّ للعالم أيّة حقانية، وأيّ فهم آخر، ثمّ لا نعترف بها ، لنجعل أنفسنا ـ من ثم ـ في موقع أولئك الذين يريدون إخراج اللاعبين من الحلبة.

العارفون يدركون هذه المعاني

فما في البيت الخاصّ ليس عاماً

فمن آلاف الأبواب يسمع شخصٌ واحد

لماذا؟ إذ ليس كلّ شخصٍ لائقاً بهذا النداء

فما لم يحترق الخشب فلن تشمّ رائحة العود

والفهيم يعرف أن هذا ليس نداءً لشخص عادي(٢).

ولا يفوتنا التذكير بأن ثمّة مدلول واضح لتعددية الفهم وتفسير النص، ألا وهو نفي وجود تفسيرٍ رسميٍّ وواحد للدين، وبالتالي فليس هناك أيّ مرجع ومفسّر رسمي له، والمعرفة الدينية ـ كأيّ معرفةٍ بشرية ـ ليس فيها قول حجّة تعبداً لشخص ما على شخصٍ آخر، كما أنه ليس هناك فهم مقدّس ومتعالٍ عن المُساءلة، وهذا الكلام كما هو صادق في علم الكيمياء هو كذلك بلا أيّة زيادةٍ ونقيصة في الفقه والتفسير أيضاً، فكل إنسان يتحمّل وزر مسؤوليته على كتفه، وهو بنفسه سيحشر أمام الله تعالى وحيداً ، إنّ لدينا حاكماً سياسياً بيد أنه ليس ثمّة ما يُدعى الحاكم الفكري.

٢ـ أصل تفسير التجربة الدينية

وهنا نصل إلى النوع الثاني للتعددية الناشئ من تنوّع تفاسير التجربة الدينية

وتعدّدها، ذلك التنوع وهذا التعدد اللذين لا يضرّان بالوحدة، فكما أنه ليس لدينا دينٌ غير مفسّر كذلك ليس ثمة تجربة غير مفسّرة، سواء على صعيد الطبيعة أو على صعيد الروح.

تعني التجربة الدينية المواجهة مع الأمر المطلق المتعالي (Transcendence)، وهذه المواجهة تتمظهر في صور مختلفة؛ فقد تبدو أحياناً بصورة الرؤيا، أو بسماع النداء، أو برؤية الشكل واللون، أو بالإحساس بعظمةٍ مطلقة لامتناهية، أو بالقبض والظلمة، أو بالبسط والنورانية، وقد تبدو أحياناً أخرى كعشقٍ لمعشوق غير مرئي، أو إحساسٍ بحضورٍ روحاني لشخصٍ ما، أو اتحادٍ مع شخصٍ أو شيء، أو نوعٍ من نزع الذات وخلعها والتجرّد عنها والبقاء معلّقاً في الفراغ... إنها أحياناً إدراك للسرّ، وأخرى كشف للرمز، أحياناً حزن وإحباط من التعلّقات الفانية وتحليقٌ للقلب نحو البقاء والخلود، وأخرى تظهر عن طريق تجلّي جذبةٍ أو عطش أو فراغ أو نور أو جمال أو بهجة...

بالإمكان وضع عنوان التجربة الدينية على كافّة هذه الظواهر ولو مع شيءٍ من الاختلاف والتمايز، هذه التجربة غير المتعارفة والتي تبلغ أحياناً قدراً من التأثير العميق والنفوذ الكبير في القلب والإحساس يؤديان إلى زوال اليقين وحلول البهجة والنور بحيث لا يظهر من الإنسان غير الخضوع والانكسار قبالها.

يشرح متصوّفونا هذه التجربة على الشكل التالي، حيث يقولون: «إن السالك بشروعه في تصفية القلب ومجاهدة النفس والرياضة معها يعبر الملك والملكوت وتتكشف له الوقائع في المقام المناسب بما يناسب حاله، وقد يكون ذلك أحياناً على صورة الرؤيا وأخرى على شكل واقعةٍ غيبية»(٣).

وعلى أية حال، فمقولة: «وقوع التجربة الروحية على إثر السير والجولان في الملك والملكوت» هي نوعٌ من التفسير لهذه التجربة نفسها، فلم يكن «ياكوب بوهمه» الذي يعدّ من أعاظم أصحاب الكشف الألمان سوى صانع أحذيةٍ حين رأى الأشياء ـ فجأةً في يومٍ من الأيام ـ نورانيةً متلألئة في إشراقٍ استثنائي، ومن ثم شاهد كنه الأشياء وفتح لسانه بعد ذلك على أصناف النكات والإشارات واللطائف

العرفانية، وهكذا الحال لدى علاء الدولة السمناني، العارف الإيراني في القرنين السابع والثامن الهجريين، حيث كان من جنود «أرغون خان» المغولي محارباً في جيشه حين كشف الحجاب عن عينيه في يوم من الأيّام، وذلك عندما كان على فرسه بين الجنود في الحرب، ومن ثم شاهد ـ بنورٍ غريب غير معروف ـ العالمَ ما وراء الطبيعي والما وراء الموت، فقد انتهت الحرب فيما بقي علاء الدولة السمناني على فرسه مبهوتاً غافلاً ليومين اثنين، وقد ترك ـ عقب ذلك ـ عمله هذا، وانقطع ميله للدنيا واتجه إلى طريقة الصوفية، وهكذا الحال عند مولانا جلال الدين الرومي أيضاً حيث كان يتكلّم بلسان سوريالي عن أخذ المكنسة من يد المعشوق وإزالة الغبار بها عن سطح البحر(٤)، والأقوى من ذلك كلّه والأعظم التجربة المعراجية، والتي تعدّ من التجارب النبوية.

أبسط هذه التجارب هو الرؤيا، حيث ينقلون عن النبي ﷺ أن الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوّة، فرقم ستةٍ وأربعين رقمٌ غير متعارف هنا، ولهذا السبب فسّره بعض العرفاء بـ «أن مدّة نبوة النبي ﷺ ثلاثةٌ وعشرون سنةً، ومن جملتها الستة أشهر الأولى التي كان الوحي يأتي فيها في المنام، من هنا تكون الرؤيا الصالحة وفق هذا الحساب جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة»(٥).

وعلى أية حال، فالعزم على معرفة ما هو ذاك النداء الذي سمعته ومن أين كان؟ أو ذاك الذوق والكشف والحال الذي وجدته في قلبي على ماذا كان يدلّ ومن أين كان يأتي؟ وبالتالي بيانه باللسان على صورة المفاهيم التي قد تكون أحياناً متناقضة ومتنافية ذاتياً، هو نفس الورود به إلى ساحة التفسير، بل إن نفس بيان التجارب لفظياً ولسانياً ومن ثمّ بلورة المفاهيم لها وعنها هو نحوٌ من تفسيرها، وهذه التفاسير متغايرةٌ تغايراً كبيراً كما أنها متعدّدة، فعلى سبيل المثال مسألة وحدة الوجود التي كانت في البداية كشفاً عرفانياً ومن ثم اكتسبت بياناً فلسفياً وفرضت كلّ هذه المحاورات والمشاجرات والأخذ والرد والنقد والتأييد...، وهكذا الأديان كلّها مسبوقةٌ بالكشف، فقد كانت تجارب غيبية وقدسية ووحيانية من جانب الأنبياء، فالأنبياء الحقيقيون لم يذهبوا إلى مدرسةٍ، كما لم يكونوا سحرةً أو

كهنة، ولا مجانين أو مخادعين لأنفسهم، وإنما كانوا ـ على حدّ تعبير إقبال اللاهوري ـ «رجالاً باطنيين»، ليس فقط الأنبياء بل إن أتباعهم المتأدّبين والمجاهدين كان لهم أيضاً حظّ من الوحي والتجربة الباطنية.

يقول مولوي:

لنفرض أن هذا الوحي ليس هو وحي النبيّ خزانة العلم

لكنه ليس بأقلّ من ذاك الوحي الذي نزل على النحل

فعندما جاءت ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾

جعل منزل وحيه مليئاً بالشهد والحلوى

إنه وبنور وحي الحق عز وجل

جعل العالم مملوءاً بالشمع والعسل

فهذا الذي هو «كرّمنا» ويرقى علواً

متى كان وحيه أقلّ من وحي النحل[٦].

وما يقوله مولوي هنا فيه إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل: ٦٨)، وعلى حدّ تعبير مولوي فإن هذا الوحي كان عبارةً عن صيرورة النحل قادرةً على صنع الشهد والعسل «جعل منزل وحيه مليئاً بالشهد والحلوى»، وهذا كلّه في النحل، أما الإنسان الذي كان مشمولاً للتكريم الإلهي، وقال الله تعالى فيه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (الإسراء: ٧٠)، أما هذا الإنسان فمتى كان وحيه أقلّ من وحي النحل؟!

إنه ليس تنجيماً ولا رملاً ولا رؤيا

إنه وحي الحق والله أعلم بالصواب

فلأجل تعمية الأمر على العوام

قالت الصوفية عنه: وحي القلب

فافترضه وحي القلب فإنه موضع تجلية

فكيف يكون خطأً والقلب واعٍ به؟

أيّها المؤمن إن صرت تنظر بنور الله
فقد أصبحت آمناً من الخطأ والسهو(٧).

نعم إنّ تجربة الصوفيين ـ وهي الوحي عينه ـ حقّ، ولا تقلّ عن الوحي في شيء، وهم لأجل تغطية الأمر على العامّة أسموها «وحي القلب»، وبالتالي فالكلّ وحيٌ غايته أن الوحي ذو مراتب عديدة، فله مرتبة سُفلى وله مرتبةٌ عليا، وقد يصاحَب أحياناً بالعصمة فيما لا يكون كذلك في أحيان أخرى، نعم لدينا وحيٌ بدءاً بالنحل نفسه وحتى البشر، أعمّ من العرفاء والأنبياء والشعراء، وذلك كلّه عبارةٌ عن تجربةٍ دينية، وهذه التجارب الباطنية هي ـ كما قلنا ـ محتاجةٌ إلى تفسيرٍ وبيان، بل في الحقيقة ليس ثمّة تجربة خام، إذ من وجهة نظر الفيلسوف الإنجليزي والتر استيس يعدّ البوذيون بالرغم من عدم وجود إله عندهم حسب الظاهر وبالرغم من أنهم يعبدون الأصنام، يعدّون أصحاب قصّةٍ أعمق من ذلك، إن البوذيين لا يملكون نظرية الله بالرغم من تجربتهم له(٨)، وهذه نقطةٌ في غاية الأهمية لابد في عالم التجربة الدينية من الالتفات إليها والتفطّن لها، فقد يعثر الإنسان في كثيرٍ من الحالات على شيءٍ بيد أنه لا يعرف ما هو هذا الشيء؟ وعلى حدّ قول الفيض الكاشاني:

قلت: أريد أن أبلغ يوماً لذّة الوصال معك
فأجابتني: انظر جيداً، لعلّك قد وصلت.

بل إن هذه الوضعية عينها موجودةٌ في تاريخ العلم وفي العلوم الطبيعية، فتحديد الشخص الذي يمكن أن نعدّه مكتشفاً لشيءٍ ما يعدّ واحداً من المباحث الشائكة في تاريخ العلم، فمثلاً من هو مكتشف الأوكسجين؟ ومن هو الذي كشف قانون الغاز؟ ومن هو الذي اكتشف النجم الفلاني؟

يرى توماس كوهين ـ إحدى الشخصيات المشهورة في هذا المجال ـ أن الشخص الذي يمكن عدّه مكتشفاً هو ذاك الذي يتمكّن من عرض نظريةٍ لمكتشفاته، أي أن يعرف ما هو هذا الشيء الذي قام بكشفه، وفي غير هذه الحالة فإن الناس كافّةً سيعدّون مكتشفين للأوكسجين ومنذ بداية التاريخ أيضاً، ذلك أنهم يتنفّسونه بشكل دائم ومتواصل، كما يحملونه في رواياهم، وكذلك الحال في الجرم السماوي

المعين؛ إذ ما أكثر الذين شاهدوه بيد أنهم لا يعرفون هل هو نجم أو سيارة؟! وبأيّ منظومة يرتبط هذا الجرم؟... من هنا فوجود الشيء في الذهن أو القلب أو تحت التصرّف ليس أمراً كافياً، بل لابد من أن يكون هناك تفسير وتنظير له، ولذا احتجنا للأنبياء.

إن تلك القصّة التي يحكيها مولوي بين موسى والراعي تصبّ في هذا الاتجاه أيضاً، فواحدةٌ من الأعمال الهامّة المسندة للأنبياء عليهم السلام تعليمُنا كيف يمكننا أن نفسر التجارب الباطنية التي نعيشها ونحياها؟ ذلك أن هذه التجارب بالرغم من أن لها تفاسير متنوّعة ومتعددة، وبالرغم من تقبّلها لكل ذلك، بيد أن هذا لا يعني أن هذه التفاسير كافّة حق وصحيح.

إذن، فهناك ممرٌّ آخر لورود التعدّد والتنوع في الفكر الديني ألا وهو وضع عدة تفاسير لتجربةٍ واحدة، نعم، فسواء اعتبرنا التجربة الدينية تجربةً لأمرٍ واحد نتج عنها هذه التفاسير المتنوّعة برمّتها أو اعتبرناها متنوّعةً ومتعددة بالأصالة.. فنحن نواجه على كلّ حال التعدد والتنوع الذي لا يقبل الاختزال في أمرٍ واحد، وعلينا أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التنوع وأن لا نغض الطرف عنه، ومن ثم فنحن مطالبون بنظريةٍ تفسّره وتشرح حدوثه.

يسعى الباحثون المعاصرون لوضع اليد على سرّ التنوع في التفاسير، وذلك بالتجهّز بمختلف النظريات المتعلّقة بتحليل الذهن واللغة، وبالاستفادة من الآراء الواردة في علم الاجتماع والإنسان والفلسفة فيما يتعلّق بهما أيضاً، إنهم يقولون: يبدأ التفسير بمجرّد شروع التكوين المفهومي conceptualization، وبمجرد أن تسلّم التجربة حيرتها إلى مجموعة تأملات ذهنية واعية، وتلقي القوالب المفاهيمية المعروفة بظلالها على سرّ التجربة والكشف غير المعيّنين بل والمفرّغين من القوالب، وهم لهذا السبب يرون أن الحصول على الشفاء من مرضٍ معيّن في الرؤية إنما يتمظهر بالنسبة للإنسان المسلم على يد نبي الإسلام محمّد صلى الله عليه وآله، أمّا الإنسان المسيحي فإن التمظهر بالنسبة إليه يكون على يد عيسى عليه السلام، ذلك أن الذهن على معرفةٍ وعلاقة بهذا أو ذاك من قبل، وهكذا الحال في تجربة النبي صلى الله عليه وآله للنعيم الأخروي وللبهجة واللذة المعنوية التي

تبلورت في مرآه في قالب الحور (النساء ذوات العيون السوداء)، من هنا لم يكن في القرآن أيّ حديثٍ عن الشعور الشقر والعيون الزرقاوات، إن ذلك كلّه أمرٌ جميل وحسن، لكن عرفاءنا وضعوا أيديهم هنا على قضية المنظر، وقالوا: عندما تكون موقعيات النظر لدى أهل الكشف والتجربة متفاوتة فإن محصول تجاربهم سوف يكون متفاوتاً أيضاً.

إن كلام مولوي جلال الدين الرومي هنا حجّةٌ، وأنا شخصياً أعتمد بالخصوص على كلامه؛ ذلك أنني اعتبره ـ أوّلاً ـ خاتم العرفاء، كما أجد في بيانه أحلى وأعذب البيان، إنه يستخدم اصطلاح «المنظر» في المثنوي كثيراً جداً، وهو ما نقصده اليوم بقولنا الرؤية ونقطة النظر، فنقطة النظر تعدّ ترجمةً غير صحيحةٍ لكلمة point of view الأجنبية والتي يمكن وضع كلمة وجهة النظر مكانها[٩]، وهي كلمة ذات سبقةٍ في علم الهيئة والنجوم عندنا، كما كان لها وجود عند العرفاء، فقد استخدم هذا الرجل العظيم تعبير وجهة النظر أو المرصد في العديد من الموارد قاصداً به المعنى، ومنظوره هو ما نتكلّم نحن عنه الآن ونحلّله، حيث يقول في بعض المواضع وبشكل جريءٍ جداً وبعيدٍ عن أي خوف أو رهبة:

فمن وجهة النظر يا لبّ الوجود

حصل الاختلاف بين المؤمن والمجوسي واليهودي[١٠].

لقد ذكر ثلاثة أديان ومذاهب كبيرة هي: الإيمان والمجوسية واليهودية، ومقصوده من الإيمان الإسلام، إنه يقول: إن اختلاف هؤلاء الثلاثة ليس اختلاف الحق والباطل، وإنما هو ـ بدقةٍ أكثر ـ اختلاف وجهة النظر، وليس المقصود اختلاف وجهة نظر أتباع الأنبياء عليهم السلام وإنما هو اختلافها لدى الأنبياء أنفسهم، نعم لقد كان الأنبياء الثلاثة ينظرون إلى الحقيقة الواحدة من زوايا ثلاث، أو أن التجلّي عليهم كان على ثلاث نواحي أو من ثلاث نوافذ، من هنا قدّموا لنا أدياناً ثلاثة، وبناءً على ذلك فإن سرّ اختلاف الأديان لا يكمن فقط في التغايرات الموجودة بين الظروف الاجتماعية أو في تحريف الدين نفسه أو مجيء ديانة أخرى مكان الديانة الأولى، بل إنّ هناك التجليات المتنوّعة للخالق تعالى في العالم، فكما هي الحال في الطبيعة حيث خلقها متنوعةً

كذلك الشريعة هي الأخرى متنوعةٌ منه تعالى.

يطرح مولوي مرّةً أخرى في قصّة العاشق البخاري و«صدر جهان» التي ذكرها في الكتاب الثالث من المثنوي مفهومَ تعدّد وجهات النظر هذا، ونقطة بحثه هنا تقع في القبض والبسط الذي يخبره السالكون في سلوكهم، إنه يقول:

عندما تجد همّاً احتضنه بعشق

وانظر من أعلى الربوة إلى دمشق(١١).

أي عليك أن تنظر إلى الأحداث النفسية التي تعيش من زاوية وموقعية أعلى، فإذا ما جاءك غمٌ فلا تبق فيه، وكذلك الحال إذا ما عرضك السرور والسعادة فلا تجعل نفسك أسير هذه الأطر محصوراً بها، بل اجلس في موقع أعلى فقد ترى الغمّ يعقبه السرور، والقبض يردفه الانبساط، وبهذا الشكل يمكنك أن تواجه القبض والبسط بشكلٍ أفضل، والمثال الذي يطرحه مولوي هو «وانظر من أعلى الربوة إلى دمشق»، والربوة تعني الارتفاع أي التلّ، فعندما تدخل مدينةً من المدن من مدخلها الأرضي فمن الممكن أن ترى الكثير من الأوساخ والقاذورات والخراب، ذلك أن نظرك محدودٌ؛ فتتصوّر المدينة كلّها على هذه الشاكلة، لكن اذهب إلى مرتفع تطلّ من خلاله على المدينة كلّها، وانظر إليها من هناك حتى تتمكّن من الحصول على رؤية جامعة وكلية، ومن ثم الحكم الصحيح على المدينة بأسرها، وهذا يعني أن تصحيح وجهة النظر يعدّ شرطاً أولياً وأساسياً في عملية النظر نفسها، فامتلاك العين وتنظيف النظّارات شروطٌ لازمةٌ لرؤية واضحة، وبعيداً عن ذلك إذا ما حصل اختلاف في وجهة النظر فإن الاستنباطات والكشوف والاستنتاجات البشرية ستكون هي أيضاً عرضةً للتغيّر والتبدّل، فتنوّع وجهات النظر يستدعي تنوّعاً في المنظَرات نفسها أيضاً، ووجهة النظر هذه ليست أمراً غير الإنسان ونفسه، فالنظر والمنظر والناظر ها هنا إنما هي أمرٌ واحدٌ، وهذا هو لبّ الكلام وروح الرسالة والمطلوب، وعلى حدّ تعبير الشاعر المعاصر: «نحنُ عدمٌ، نحن نظر ورؤية».

إن القصّة التي يذكرها مولوي عن الفيل ـ والتي نعرفها جميعاً ونقلها الغزالي أيضاً في إحياء علوم الدين ـ تعدّ قصةً استثنائية، تمتاز بروعةٍ وجمال غير عاديين،

والنتيجة التي خرج بها مولوي في نهاية هذه القصة هي:

إن عين الحسّ ككفّ اليد ليس إلا

والكفّ الواحدة لا قدرة لها على الوصول إلى الكل[١٢].

فالرؤية الحسّية والتجريبية كالنظر في البيت المظلم إلى الفيل، ليس لها قدرة الإحاطة بتمام المعلوم، وليست الحال كذلك في النظرة الحسية فقط، بل النظرة العقلية هي الأخرى على هذه الشاكلة، وما دام الإنسان محصوراً داخل قفص بشريّته فإن حكمه سيظلّ كذلك[١٣]، فكلام مولوي ـ في الحقيقة ـ عبارةٌ عن أننا جميعاً قد استقرّينا في هذا البيت المظلم، ومن هنا لا نضع أيدينا أبداً على الواقع بأكمله كما هو المفترض، بل كل إنسان منّا يرى الحقيقة ويفهمها بمقدارٍ ما تابعٍ للموقعيّة التي هو فيها، كما وبهذا المقدار يوصّف هذه الحقيقة أيضاً، وعلى حدّ التشبيه الرائع لمولوي نفسه:

إن الأنفاس التي ينفثها عازف الناي فيه

هل تنتسب للناي؟ كلا، إنها تنتسب للرجل نفسه[١٤].

فكلّنا جالسون كالناي على أعتاب الحقيقة، والحقيقة تقصّ قصّتها وتنشد أنشودتها على ألسنتنا، وإذا ما كنا نملك فماً بسعة الفضاء كلّه فسيبقى ضيقاً محدوداً أمام بيان مفردة الحقيقة، فإذاً:

ليته كان للوجود لسان

حتى يرفع الحجب عن الموجودات[١٥].

وهكذا الحال في قصّة موسى والراعي، والتي تعبّر في الحقيقة عن المواجهة بين متكلّمٍ وعاميٍّ من الناس يملك تجربةً صافية خاماً لم تخضع للتفسير الديني، إنكم تعرفون مولوي، إنه لا يقصّ القصص لمجرّد حكايتها، بل إنه يستفيد منها هنا لهدفٍ تعدّدي، إنه يقول: إن الراعي كان إنساناً مشبّهاً، وتجربته مع الله تعالى لم تتجاوز في تفسيره لها تصوّره كإنسان عادي أو كطفل وأشباه ذلك، إنه يتصور أن الله تعالى هو مثلنا تماماً لديه احتياجات وحاجات، من هنا فهو يصفه بهذه الطريقة، لكن موسى متكلّم منزّه لله تعالى، ولذا صاح على الراعي وعاتبه وقال له: لا تنطق

بمثل هذه الكلمات التشبيهية في حقّه تعالى، وهنا جاء الدور الإلهي لكي يحكم ويفصل بين موسى والراعي.

ويضيف مولوي ـ موضحاً ـ: إن أيّ واحدٍ منا في أيّ مرتبة كان للتنزيه هو الآخر مبتلى بالتشبيه حتماً، ذلك أننا نستعين بالقوالب المأنوسة لذهننا في توصيف الباري تعالى وننظر إليه من زاويةٍ خاصة لا تنفكّ عن وجودنا، فليس ثمّة من تحرّر بشكل مطلق من التشبيه حتى يكون قادراً على معرفة الله تعالى بكنهه وذاته كما هو عليه بالتجريد الكامل للذهن من العوارض كافّة، نعم من الممكن أن تكون هذه التشبيهات غليظةً أو رقيقةً، كما كان تشبيه الراعي غليظاً، لكن مولوي يحذر ويعلن أننا جميعاً مشبّهون:

كن متنبّهاً حين تنطق بالحمد والثناء

واعلم أنهما شبيهان بذلك الراعي

فإن بدت أفضلية حمدك على حمد الراعي

فهو عاجز أبتر أمام الحق

فكم ستقول حين يرفع الغطاء

ليس هذا ما كانوا يظنون

إن قبول ذكرك هذا هو رحمةٌ رخّص لك بها

تماماً كصلاة المستحاضة

إنّ صلاتها ملوثةٌ بالدماء

وهكذا ذكرك مشوبٌ بالتشبيه والكيف[١٦].

لقد منحوك الرخصة للذكر المخلوط بالتشبيه، لأنهم يعرفون أنك غير قادر على التحرّر الكامل منه، لقد قالوا لك: نزّه واستمرّ في تنزيهك ولا تتركه، واعلم أنك في أيّ درجة من التنزيه كنت أو إلى أيّ رتبةٍ وصلت غير خالٍ من التشبيه والكيف، وهذا التشبيه هو نتيجة الموقعيات والزوايا التي أنت فيها، ولكلّ راعٍ موسى، وكل إنسان راعٍ بدرجةٍ وموسى بدرجةٍ أخرى، ومن وجهة نظر العرفاء والمتصوّفة فإن هذا الأمر صادق حتى بالنسبة للأنبياء العظام الإلهيين، فكيف بالبشر

الذين لم يصلوا إلى مقام العصمة النبوية، ولم يعثروا على كامل الحقيقة وجسد الواقع بأكمله؟! فكل نبيٍّ من الأنبياء وضع بين يدي أمّته المقدار الذي وصل إليه، وهذه المقادير متفاوتةٌ تبعاً لتفاوت شخصيات الأنبياء عليهم السلام أنفسهم، ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (البقرة: ٢٥٣).

وإذا أردت أن أبيّن هذا الأمر بشكلٍ أكثر وضوحاً، يمكنني القول: إن الله تعالى يتجلّى على كلّ شخصٍ بشكل معيّن، كما أن كلّ شخص يفسّر تجلّي الحق تعالى عليه بنمط خاص «إن الخانقاه والخراب ليسا شرطين في العشق».

إن أوّل واضع لبذور التعددية في العالم هو الله تعالى؛ ذلك حين أرسل أنبياء متعدّدين فتجلّى على كل واحدٍ منهم وبعثه إلى مجتمع معين، كما وجعل في ذهن وعلى لسان كلٍّ منهم تفسيراً، من هنا ـ بالضبط ـ اكتسبت التعدّدية حرارتها.

لكن الأنبياء كانوا قمماً في التجارب والتفاسير، وهو ما لا يمنع من القول: إن لدينا مرتفعات أقلّ في الماضي والحاضر: «وما برح لله عزّت آلاؤه في البرهة بعد البرهة وفي أزمان الفترات عبادٌ ناجاهم في فكرهم وكلّمهم في ذات عقولهم...»(١٧).

ويرجع تعدّد وجوه التفاسير في بعض الأحيان إلى تعدّد وجوه الواقع نفسه، وبعبارة دينية أكثر تداولاً: إن لله ألف اسم واسم، فالواقع ليس ذا صفحةٍ واحدة وبُعدٍ واحد، وإلى جانب هذا التعدّد في جهات الواقع ثمّة تعدّد آخر أيضاً في وجهات نظر الناظرين الدخيلة في تنوّع التفاسير، وهنا يقول مولوي ـ في إشارةٍ له إلى الإنسان ـ:

أنت لست وحيداً أيها الرفيق الحسن

بل أنت فلكٌ وبحرٌ عميق(١٨).

إن الإنسان على هذه الشاكلة أيضاً، وفوق كلّ ذلك هناك إله الإنسان الذي يفوقه بمراتب من الرمزية والسرّية والتداخل.

جون هيغ والقراءة التعددية للأديان

يوضح جون هيغ (john Hick) ـ الفيلسوف وعالم الدين المسيحي المعاصر وأحد مناصري الاتجاه التعدّدي ـ هذه النقطة، مستعيناً بالتفكيك الموجود في المذهب

الكانطي بين مقامي: الشيء في ذاته والشيء لنا، إنه يشرع في مقالةٍ رائعة تستحقّ القراءة ـ تحت عنوان: «هل أننا نحن المسلمين والمسيحيين واليهود نعبد إلهاً واحداً؟» ـ ببيان الوجه الواحد لذات الخالق تعالى في هذه الشرائع كافّة، لكنه يضيف بعد ذلك: إن هذه الوحدة نتاج رؤيةٍ بعيدة للأمور؛ إذ بمجرّد أن نقترب شيئاً فشيئاً ستبدو أمامنا التمايزات والفوارق، ومن ثم ستلقي بهذه الوحدة في الظلام، نعم فالله في هذه الأديان كافّة هو خالق العالم والإنسان، وهو المثيب والمعاقب للبشر، وهو المحبّ لهم والغاضب عليهم، لكنه في المسيحية ثلاثي الأبعاد، واحدٌ متجسّد في ابنه المسيح، وقد اختار مكاناً من العالم، وهو إله مختلفٌ اختلافاً كبيراً عن إله اليهود والمسلمين، كما أن الإلهين الأخيرين ـ أي الله ويهوه ـ ليسا واحداً أيضاً، فمن وجهة نظر هيغ إله اليهود يعيش هواجس بني إسرائيل كثيراً، فهو يقول لهم وفقاً للعهد القديم: «لا أعرف غيركم من بين الخلائق كافّة على وجه الأرض»، وهذا هو الإله الذي يقول لبني إسرائيل أيضاً: اقتلوا السكّان الأصليين لأرض كنعان، وخذوا أرضهم وتملّكوها و...، وكذلك الحال لدى إله المسلمين؛ فبالرغم من أن هذا الإله أكثر قرباً ـ في تصوّر هيغ ـ لإله اليهود منه لإله المسيحيين، لكنه مع ذلك كلّه لا يهتمّ إلا بالمسلمين، وكأنه لا يعرف غيرهم، فهو يساعدهم لوحدهم في الحرب، وتوجّهه الأساس إلى الجزيرة العربية أكثر من بلاد فلسطين، كما أن أتباع كلّ دينٍ من هذه الأديان يرى لنفسه محبّةً خاصة عند ربه يفتقدها الآخرون.

إذا رأى كل واحدٍ من هذه الأديان نفسه محضَ الحقيقة والحق المطلق بحيث لا مكان للآخرين في الوصول إلى الحقيقة والفلاح والسعادة، فأيّ جهنم غير قابلةٍ للتحمل سيصبح هذا العالم؟!

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه النتيجة غير المستساغة، سيتمّ استبدال القراءة السابقة للأديان بقراءةٍ جديدة وتسليط الضوء على تاريخها، وهنا يسأل هيغ نفسه فيقول: هل أن أصدقائي اليهود والمسلمين بعيدون عن رحمة الله تعالى واقعاً؟ هل أن الله تعالى لا يقبلهم بهذا القدر فيما يقبلني أنا المسيحي؟ ماذا فعلت أنا ممّا لم يفعله هؤلاء؟ هل أن عوام المسيحيين أكثر تديّناً وصدقاً وشفقةً من عوام المسلمين واليهود؟

(وأليس لازم الاعتقاد بهذا الأمر كون المسيح هو المنجي للبشرية والعالمين؟...)، هل أن الصدّيقين والقدّيسين أقلّ ظهوراً بين المسلمين واليهود منهم بين المسيحيين؟ هل أن ارتكاب المعاصي الكبيرة بين المسلمين واليهود أكثر منه بين المسيحيين؟ هل أتت تلك الأديان بثقافةٍ أفقر مما نحن عليه؟

حقّاً وإنصافاً، لا يمكنني القول بأن الثقافة المسيحية أعلى روحياً وأخلاقياً بشكلٍ واضح من الثقافات الدينية الأخرى، والحقّ هو أن عدم قابلية القياس والتعقيدات الثقافية والعقائدية والتاريخية لا تبقي مجالاً لكي نعطي لكل ثقافةٍ وتاريخ لهذه الأديان درجةً محددة، وأن أحدها أفضل أو أقلّ من الآخر، بل لكل واحدٍ من هذه الأديان محاسنُ ومعايب، كما يمكن العثور في نصوص كل واحد منها على جمل وتعابير تفيد هذا المضمون، وهو اكره لغيرك ما تكره لنفسك(١٩)، فلليهودية امتياز مولد التوحيد وموطنه في الغرب، وقد قدّمت شخصيات لا نظير لها على الأصعدة الثقافية كافّة، نعم ثمّة قذارة وعيب في جبين اليهودية، وهي سيطرة اليهود بالقوّة على الفلسطينيين وممارستهم الظلم في حقّهم، وكذلك هناك امتياز للمسيحية حيث جعلت من مشركي أوروبا متمدّنين، وكان لها سهمٌ وافرٌ في العلوم الجديدة، لكنها مبتلية بظلم الترويج وبعث الهمم المضادّة لليهودية وممارسة الاستعمار للعالم الثالث، وكذلك الحال أيضاً في الإسلام؛ حيث كان له تأثيرٌ إيجابيٌّ ومنتجٌ على حياة الملايين من البشر، كما منح قسماً كبيراً من العالم الغنى الثقافي، لكنه من جهة أخرى متورّط في عيب معاقبته بطريقة غير إنسانية وقاسية المجرمين في بعض البلدان الإسلامية.

إن الوحدة الإجمالية للخلفية الحضارية لهذه الأديان الثلاثة، وصعوبة قبول الحكم بالبعد عن رحمة الله تعالى في حق أتباع الديانات الأخرى، وتحقيقات علماء المعرفة والأنثروبولوجيا في كيفية حصول المعرفة وعلاقة الفرضيات المسبقة في الذهن وكذلك الجوّ المحيط في تولّد المفاهيم، ذلك كلّه دفع جون هيغ إلى الميل إلى هذه النظرية وهي أن:

عباراتنا شتى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال نشير

وعلى حدّ تعبير الفروغي البسطامي:

لقد ظهرت وتجلّيت بألف مظهر

وكأنني أنظر إليك بألف عين.

لقد استعان هيغ بتفكيك الشيء في ذاته والشيء لنا عند كانط، ففرّق ما بين الله في مقام لا اسم ولا رسم وبينه بالنسبة إلينا، واتخذ من ظهور الحق تعالى في مظاهر مختلفة سرّاً لتمايز الأديان، كما وسرّاً لحقانيتها جميعاً، ومن ثمّ وعلى هذا الأساس توصّل إلى الكثرة الأصيلة في عالم الدين، إنه يقول: إن هذه الأديان «لعلّها ظهورات، أشكال، صور وتجليات لله الواحد، لعلّها أنحاء وطرق مختلفة أبرزها الله للبشر من جوانب مختلفة وفي مقامات وموقعيات متعدّدة»، بل إنه يصل إلى القول «بأن يهوه والله وإله السماء المسيحي الذي يملك كل واحدٍ منهم شخصيةً ألوهيّة وتاريخيّة هم - في الحقيقة - الحصيلة المشتركة للظهور الكلّي للشخصية الألوهية الكلّية إلى جانب دخالة القوة المصوّرة للإنسان في الظروف التاريخية الخاصّة»، إنه يرى في ذكورية الله في الأديان التوحيدية أمراً غير بعيد عن ظروف الراعوية التي كانت موجودةً لدى الأقوام البدوية المختلفة، وفي المقابل فإن أنوثة آلهة الهند ما قبل الآرية تدلّل على دخالة الظروف الاجتماعية - الاقتصادية المختلفة التي كانوا فيها.

وبعبارةٍ أخرى:

لقد صارت الخمرة ثملةً بنا لا نحن بها

واكتسب الجسم وجوده منّا لا نحن منه[٢٠].

هذا النوع من المستندات التي قدّمها جون هيغ يبدو لنا غير صحيح وغير علمي، لكن ذلك لا يُنقص ولا يضعف من صلابة موقفه التعدّدي ومعقوليّته، فهدفه من ذلك كلّه هو أنه «ما لم يحصل الصلح بين أتباع الديانات فإن البشر لن يعرفوا الصلح أبداً، كما ولن يتمّ الصلح فيما بين الأديان أنفسها ما لم يجر الأخذ والقبول بهذا المبدأ، وهو أن الأديان المختلفة إنما هي ردّات فعل مختلفة لتلك الحقيقة النهائية والإلهية التي نسمّيها نحن: الله»[٢١].

والشيء اللافت استدلال هيغ في مقدّمة هذه المقالة - وبهدف تدعيم موقفه - بهذا

الشعر اللطيف والجذّاب لمولانا جلال الدين الرومي:

فهذه المشكاة وهذا الفتيل من نوعٍ آخر

لكن النور لم يتغير إذ هو من تلك الناحية[٢٢].

وقد جاءت قبل وبعد هذا البيت الأبيات التالية:

إن هناك نتاجاً من موسى

لكنه ليس نوراً آخر وإن تغيّر السراج

فمن وجهة النظر يا لبّ الوجود

حصل الاختلاف بين المؤمن والمجوسي واليهودي[٢٣].

وليس من الإنصاف أن لا نضيف هنا بأن جون هيغ موحّد لا يرى التثليث، كما أنه لا يفهم من تجسّد المسيح أكثر من استعارةٍ، لا كما رأته شورى نيقية في القرن الرابع الميلادي من أنه ـ أي التجسّد ـ ذو معنى حقيقي، وهو باتخاذه هذا الرأي الشجاع يفي للعقلانية، ويقدّم جواباً إيجابياً لنداء طلب الحقيقة والتعددية اللذين في قلبه، وهو يردّد من حيث لا يشعر مقالة مولانا الذي ـ مع سعة صدره وبعد أفقه ـ لم يتخلّ عن نقد النصارى فيما يخصّ صلب المسيح عيسى عليه السلام:

لقد قال هؤلاء كما السفهاء

وكانت نتيجته «يقتلون الأنبياء»

فانظر إلى جهل ذاك المسيحي

الذي يلتمس الأمان من ذاك السيد المصلوب

ومهما تفجّر قلب ذاك الملك دماً لهم

فكيف تتحقق عصمة «أنت فيهم»؟[٢٤].

٣ـ أصل ظهور الوجه الآخر للحقيقة

يستشهد جون هيغ بهذا البيت لمولانا، ولو كنت مكانه لاستفدت أيضاً من هذه الأبيات الشجاعة والحماسية المثيرة، وهي:

حيث أصبح اللالون أسير اللون

صار موسى في حربٍ مع موسى
وعندما تصل إلى اللالون الذي كنت فيه
فحينها سوف يقع الصلح بين موسى وفرعون
فإمّا هذه ليست بحرب بل تصنع لحكمة
وتكون كمشاجرات وخصومات بائعي الحمير
وإما أنها لا هذا ولا ذاك بل هي حيرة
ولابد من البحث عن الكنز في هذه الخرابة
واعلم يا سليم القلب أن عناد فرعون لموسى
إنّما هو كالنعلين المعكوستين(٢٥).

تشير هذه الأبيات إلى ظهور المطلق في المقيّد واللاتعيّن في التعيّنات واللاملوّن في الألوان، كما تكشف سرّاً آخر يشكّل بدوره دعامةً عرفانية إضافية لتأييد التعددية.

وهذه الطريقة ـ الثالثة الهادفة إلى هضم الكثرة بين الفرق والمذاهب ـ إلى جانب التعدد في مقام فهم النصوص، ومقام تفسير التجارب الدينية ـ ترى الحرب بين موسى وفرعون حرباً حقيقيةً من زاويةٍ، لكنها من زاوية أخرى صراع تضليلٍ وتحايل وتلاعب بالناس وأمثال ذلك، وهي تفضي في نهاية المطاف إلى إلقاء نوعٍ من الحيرة من جهة، وفتح المجال لعرفاء السرّ الباطنيين للعثور على الكنز المقصود في أماكن الخراب المغفولة دون اعتناءٍ بالنزاعات من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه رؤية عالم الغافلين قائماً بها، ثمّ ليفهموا ـ وبشكلٍ صحيح ـ أنّ الكنز في مكانٍ آخر فيما يحارب كلّ واحدٍ من المتخاصمين خصمه بتوهّمه الكنز، ويرى نفسه قادراً، ومنافسه فانياً لا يملك شيئاً، ويدركوا أنّ الله تعالى يبعد بهذه الطريقة أولئك السطحيين عن الوصول إلى هذا الكنز.

إنّ ما تتوهّمه أنت كنزاً
أضعت بتوهّمك إياه الكنز الحقيقي(٢٦).

هذه الرؤية تأخذ نزاع الفرق والأديان بشكلٍ جادّ، لكنها ترى المعنى والغاية خارج هذا النزاع، لا في انتصار واحدٍ من أطرافه على آخر، كما أنها ترشد إلى

ضرورة أخذ درسٍ آخر من هذا التعدّد والتفرّق، وهو حيث يكون هناك تزاحم في هذا العالم فإن ثمّة إخفاء وتغطية للسرّ والجوهر، والعقل العارف بالسرّ هو ذاك الذي لا يخدع بهذا الأمر، بل يسعى ويجدّ في استخراج الكنز فيما الآخرون مشغولون بنزاعاتهم وخصوماتهم، ليكشف ويفتح السرّ والخفي وليأخذ ويختطف الجوهر والكنز.

إن الحرب بين أهل الجبر والقدر
مستمرةٌ إلى يوم الحشر أيّها الأب
فهم لا يفهمون تذوق الغم والآلام
فقد جعلوا ماء الحياة في الظلمات
فصبح مثل البلبل على الورود والأزهار
حتى تشغلهم بصيحتك هذه عن رائحتها

٤ـ أصل غرق الحقيقة في الحقيقة

ويفصّل مولانا جلال الدين الرومي هذا المعنى في مكانٍ آخر من المثنوي، محقّقاً بذلك خطوةً أكثر تقدّماً، كما يزيل من البين ستاراً جديداً، ويطلق لنفسه عنان الكلام والبيان، واضعاً بذلك الطريقة الرابعة لتعليل الكثرة والتعدّد، وهو يحكي مجدّداً عن حاقّ نظره فيما يخصّ تعدّد الفرق والمذاهب فيقول:

بل كان يعلم أن الكنز الملكي
يضعه الملك في الخرابات
إن سوء الظن ناتجٌ عن هذا الفعل المعكوس
وإلا فإن كل جزءٍ منه جاسوسه
بل الحقيقة غارقةٌ في الحقيقة
ولهذا صارت الفرق سبعين بل مائة
وسوف أحدّثك بما تريد
فانتبه أيّها الصوفي وافتح أذُن قلبك جيداً[٢٧].

إنه لا يرى سرّ تفرّق المذاهب فرقةً فرقة ـ بل وتعدّد الأديان نفسها ـ في التحريف، بل ولا في المؤامرات أو النوايا السيئة لأصحاب النوايا الخبيثة، كما ولا في جعل ووضع الجاعلين والواضعين، أو ضلال وكفر الكافرين، مما لا تخلو منه طريقة أو مذهب بالطبع، فبدل أن يتحدّث عن تراكم الضلالة على الضلالة، يتكلّم عن غرق الحقيقة في باطن الحقيقة؛ مما يؤدي إلى الوصول إلى سبعين فرقة، وهو بذلك يعلّمنا أن تراكم الحقائق وتداخلها في بعضها البعض، وحيرة الاختيار والانتخاب من بينها هما سبب التنوع الأصيل غير القابل للتجنّب، وهذه النقطة جديرة بالتركيز عليها من الأعماق، ووفقاً لذلك لابد من استبدال التصوير والزاوية، فبدلاً من رؤية العالم كلّه خطاً مستقيماً واحداً ومئات الخطوط الملتوية والخاطئة، لابد من رؤيته مجموعةً من الخطوط الصحيحة والسليمة ذات التقاطعات والتوازيات والتطابقات فيما بينها، «بل الحقيقة غارقة في الحقيقة»، أليس الصراط المستقيم (صراطٍ مستقيم) الذي ذكر القرآن الكريم سير الأنبياء عليه عبارةٌ عن خطٍ واحد من الخطوط الصحيحة لا مجرّد خطٍ واحد «الصراط المستقيم»؟ وأليس ذلك عين ما ذكرناه هنا؟[٢٨].

فالمشكلة ـ من وجهة نظر مولوي ـ لا تكمن في عدم عثور الفرق والفئات على الحقيقة ليبقى أنصارها ـ بالتالي ـ ضالّين فارغي الأكف، بل إن الحقائق التي تمّ العثور عليها والمكتشفات والمكاشفات التي حصلت هي نفسها كثيرةٌ جداً، وبقاء الحيرة والتحيّر في وسط هذه الحقائق والانجذاب والانسحار بزواياها ومقاطعها هو الذي يؤدّي إلى التعدد والتكثر.

لقد جاء هذا المعنى ببيانٍ آخر في «القبض والبسط»، وهو أن العينية (objective) تسبق الحقانية، فالشخص الذي يعلم أن صديقه يحوز على مليون تومان مثلاً لكنه لا يدري أن هذه المليون إنما هي قرض ودين، تكون معلوماته صحيحة وحقّة في الوقت عينه الذي يكون فيه تصويره لثروة ذاك الصديق غير عينيّ وغير واقعي، فلأجل أن تفي الهندسة المعرفية بالواقع لابد أن تكون لديها هذه الحقائق المتصلة، وفي غير هذه الحال ستكون هناك خيانة للواقع والواقعيات.

وبعبارةٍ أخرى، إذا كانت بنية الواقع بسيطةً وغير معقّدةٍ، وإذا كان هناك حق

أو مجموعة حقائق معدودة في عالم الواقع لا أكثر، وإذا لم يكن ثمّة وجود للصفحات العليا والسفلى والعميقة والسطحية، وإذا ما كان العالم الوجودي غير مليء بالرمز والسر، وإذا كان يمكن قول وسماع وفهم الحقائق والأسرار كافّة بمنتهى السهولة واليسر، وإذا كان اللسان متمكّناً وقادراً على تبيين الحقائق وإفشاء السر... إذا كان ذلك كلّه فهناك يمكن التمييز وبسهولةٍ بين الهداية والضلالة والحقّ والباطل، ولن يكون ظهور الفرق المتعددة والمتنوعة معقولاً ومقبولاً حينئذ، لكن كثرة الحقائق وتداخلها فيما بينها سوف يؤدّي بالضرورة إلى فتح باب هذا التفرّق وتوسعة نطاقه، والسبيل الوحيد لنفي التعدّد إنما هو إبانة الواقع وتبسيطه، وهو ما يعني تسطيح الأمور وتبسيطها.

التعددية الإيجابية والسلبية

إن التعددية التي ذكرناها حتّى الآن يمكن تسميتها بالتعددية الإيجابية الأصيلة، ذلك أنها تبتني على عناصر قوّة، إذ إن يدنا هنا كانت مليئةً فكنا تعدديين، وحيث إنّ النصوص والتجارب الدينية تستبطن تفاسير عديدة، وحيث إن الواقع متداخل كثير الأضلاع، وحيث إن الإرادة والقضاء الإلهيين يفرضان التعدّد... فقد قبلنا بالتعددية واعترفنا بها ولا نرى طريقاً آخر ها هنا غيرها، فنحن لا نعتبر البقيّة من المفكّرين والعلماء فارغي الأكف معذورين، بل نراهم مقتدرين أيضاً ومشكورين، وبالتأكيد فإننا نعطي العقل حقه الطبيعي، ولا نتنازل عن النقد والنقاش العقلانيين، وهما قضاء من القضاء وإرادة من الإرادة الإلهية، لكن التعدّدية الإيجابية هذه ذات مضمون آخر، فالمنافسين الموجودين ينظر إليهم وفقاً لها على أنهم نماذج حصرية غير قابلة للتبدل والتحوّل إلى بعضها البعض، كما لا يندرج أحدها أو يستحيل في الآخر، بل كل واحد منها يتمتع بخصوصية لا تقبل المقايسة مع غيره، تماماً كالأجوبة الكثيرة والصحيحة غير القابلة للإدغام بسؤال واحد، فالتجارب - كالأنواع والطبائع - كثيرة واقعاً، أي أن بينها تبايناً ذاتياً، وهكذا الحال في تفاسير النصوص وغيرها.

لكن لدينا أيضاً تعدّدية سلبية، وفي هذه التعددية المقبولة والمعقولة هناك دائماً مكانٌ فارغ لشيءٍ ما، إما اليقين أو الحقيقة أو الانسجام أو...، وفي الحقيقة فهي تعددية غير أصيلة، بيد أنها مهمّة ولا يمكن تجنّبها.

٥ـ أصل الهداية الجلية والخفية

وهنا أيضاً نستمدّ من مولانا الرومي الذي يبيّن لنا الطريق اتكاءً على الذخائر العظيمة للتصوّف، إنه يوصي حسام الدين باختيار الكبار والشيوخ، ويحذّره من الوحدة في طريق السلوك الروحاني المليء بالخوف، ويعتبر السير في هذا الطريق دون الاستعانة بالكبار والشيوخ أمراً غير ممكن، وهو يضيف بأنّ الأشخاص الفاقدين ـ بحسب الظاهر ـ لإشراف شيخ كبير لكنهم وصلوا ـ نادراً ـ إلى شيءٍ ما، لم يسحبوا أيديهم في سرّ سرّهم من تلقي الإرشادات المخفية للهداية، فحتّى هؤلاء جلسوا غياباً على مائدة ضيافة الشيخ:

إن كلّ من قطع ـ نادراً ـ هذه الطريق لوحده

فقد قطعها بمعونة الشيوخ ووصل

إنّ يد الشيخ ليست قصيرةً للغائبين

إنّ يده ليست سوى قبضة الله ويده

فإذا كانوا يهبون الغائبين هذه الخلع

فلا ريب أن الحاضرين أحسن حالاً عندهم[٢٩].

ويسمّي مولانا هذه الطائفة من بين الطوائف الصوفية بالأويسيين، نسبةً إلى أويس القرني، صحيح أنّ الهداية بلا هادٍ غير ممكنة، لكن هذا الهادي تارةً يكون مخفياً وأخرى ظاهراً، تارة قريباً وأخرى بعيداً، لكنه مشغولٌ دائماً بعمل الهداية والإرشاد، لابد من النظر إلى الغاية ـ أي النجاة النهائية ـ إذ المبدأ والمسير ليس لهما حكمٌ مستقلٌ هنا.

ويذكر مولوي هذا المضمون في مكانٍ آخر وبطريقة أخرى مكسوّاً بلباس التمثيل الجذاب: لقد أضعتَ جملاً وذهبت في طلبه كلّ مكان، وسألت عنه كلّ

الناس، فأحياناً يؤمّلك العثور على علامةٍ عليه، فيما يوقفك عن الطلب أحياناً أخرى كلامٌ ما تسمعه، لكن شخصاً آخر - تقليداً ومن دون أن يكون قد فقد بعيراً - يركض خلفك، وهو مثلك يبحث - لكن كاذباً - عن جَمَله، إن هذا الطلب الحقيقي وذاك التقليد الكاذب يستمرّان حتى تعثر على بعيرك، ولكن إلى جانب بعيرك هناك بعيرٌ آخر كان - بحكم القضاء - إلى جانب بعيرك وكان من حظّ ذاك المقلّد، وبمجرد أن يراه هذا المقلّد لك يقوم بتذكّر جمله الذي فقده، يقول مولوي:

عندما يسير كاذبٌ مع صادق

فإن كذبه يصبح فجأةً صدقاً[٣٠].

لكن المقلّد بعد ذلك يميل برأسه ويذهب في طريقه:

قال: لقد كنت حتّى الآن في وهم

وكنت من طمعي في تملّق

لقد كنت أسرق منك وصف الجمل

لكن عيني امتلأت عندما رأت جملها

لقد صارت سيئاتي كلّها طاعات، فلله الشكر

وصار الهزل فانياً والجدّ ثابتاً، فلله الشكر

وحيث كانت سيئاتي وسيلةً للحق

فلا تنزل ضرباتك بها قط[٣١].

وفي نهاية الطريق تعلمان أنكما كنتما على جادّة الهداية، أحدكما تحقيقاً والآخر تقليداً بل خرافةً وبلا وعي، كما أن يد العناية الغيبية قد أوصلتكما إلى المقصد السعيد، فلو نظرنا لنهاية الأمور لوجدنا أن سيئات هذا المقلّد الساذج الجاهل كانت طاعات كلّها، ﴿فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾ (الفرقان: ٧٠)، كالسارق الذي يذهب للسرقة بيد أنه لا يعلم أنه يذهب إلى منزله وملكه الخاص ليسرقه، أو كشخصٍ يبذر في الأرض اليابسة التي لا ثمر منها لكنه يجني منها عجباً، حدائقَ نصيباً له:

قصد لصٌّ منزلاً لسرقته خفيةً

لكن عندما دخله وجده منزله

فأحِسّ بالحرارة أيها البارد حتى تعمّك

وتحمّل الشدة والصعاب حتى تصل إلى اللين

لم يكونا جملين بل جملٌ واحد

فاللفظ ضيّق لكن المعاني كثيرة وغزيرة[٣٢].

وهكذا الحال في طريق الطلب، فالطلاب الصادقون ـ ضمن أيّ عنوانٍ انضووا وتحت أي لواءٍ ساروا وبأي مسلكٍ ومذهبٍ تعلّقوا ـ يُرشَدون من بعيد إلى الهداية، ويوصَلون إلى المقصد والغاية (المبنى الخامس)، فللصادقين مكانتهم الخاصّة وموضعهم المحدّد، بل حتى الكاذبين المقلّدين لا يبقون بلا نصيب عندما يجهدون ولا يتوقفون عن السعي، وهكذا يظهر أن الكثرات التي تبدو متباعدةً إنما هي في الحقيقة متقاربة، والباحثون جميعهم يبحثون عن أمرٍ واحد وينادون شخصاً واحداً، فحيث يطلبون «السيمُرغ»[٣٣] يشاهدونه، كما كانت الحال مع طالبي العير الصادقين والكاذبين حيث وصل جميعهم إلى عيرٍ واحد، فشرط الطريق تحمّل القاسي والمؤلم، والسعي الدؤوب للأمام، لا النوم المخمليّ بلا آلام والاكتفاء بالتعاليم الفقهية ـ الكلامية الدوغمائية المرفّهة، والرضا ورؤية النفس واصلةً إلى النجاة والسعادة.

وهذا معناه هنا ضرورة التركيز على صدق الطالب ونجاته النهائية قبل التأكيد على الصدق المطلق للتعاليم التي يراها، والحديث عن الهادي أو الهداة غير المرئيين وغير المعروفين قبل الحديث عن الهادي الجليّ والمرئي، وكأن السالكين كافّة والمتدينين عامّة هم أتباع طريقةٍ واحدة يأخذون بأجمعهم المدد من مركزٍ واحد يمنحهم العون، لكنهم يضعون لأنفسهم وطرقهم أسماء متعددة ومتنوّعة، ويختلفون فيما بينهم بتوّهم وجود الخلاف ويتعادون بسبب ذلك.

إن اختلاف الخلق يأتي من ناحية الاسم (اللفظ)

لكن مع السير نحو المعاني يعمّ الوئام[٣٤].

إنّ مثل هذه التعددية السالكة والمعذّبة تمكّن من هضم الكثرة والاعتراف بها ، كما تبقي كل فرقةٍ على دعواها ثابتةً راسخة، ترى الحق والنجاة والأفضلية الباطنية والحقّة من نصيبها ، أما الآخرون فهم يسيرون في طريقها من حيث لا يعلمون، ومظلّة إرشادها وهدايتها تظلّل رؤسهم دون أن يعرفوا ، وفي النهاية يصلون إلى المكان عينه الذي وصلت الفرقة الحقّة إليه.

ووفقاً لذلك، يرى المسلمون كافّة طالبي طريق الحق في النهاية مسلمين (أحد تفاسير ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾)، والمسيحيون من أمثال كارل رانر Rahner يسمّون طالبي الحقيقة كافّة بالمسيحيين الواقعيين الباطنيين أو المسيحيين بلا عنوان، وجون هيغ الذي تقدّم ذكره يسمّي هذا المسلك inclusivism (القول بالكثرة الظاهرية) ويضعه مقابل pluralism (القول بالكثرة الواقعية) والذي هو مسلكه الخاص، كما أنه يذكر المسلك الواسع الانتشار ذي الأنصار الكُثر، وهو المسلك الثالث المسمّى بـ exclusivism (نفي الكثرة والتعدّد)، إنه ينقل أيضاً عن البابا «جون بل» ذكره في أوّل رسالةٍ كنسية له عام ١٩٧٩م: «إن كلّ إنسان ـ كائناً من كان وبلا استثناء ـ مشمول لرحمة عيسى المسيح، والمسيح متّحد بنحوٍ من الأنحاء مع كلّ إنسان حتى لو لم يعلم هو نفسه بذلك»[٣٥].

٦ـ أصل نجاح الهداية الإلهية

ويمكن إيضاح هذا المعنى نفسه بالاعتماد على الاسم الإلهي «الهادي»، وهذا هو المبنى السادس، يمكننا أن نسأل هل الأقليّة الشيعية الاثناعشرية ـ ومن بين هذه الطوائف المتدينة (غير المتدينين نضعهم هنا جانباً) جميعها والتي يبلغ تعداد المؤمنين بها المليارات ـ هي وحدها التي حازت على الهداية، فيما البقيّة ضالون أو كافرون، كما هو اعتقاد الشيعة؟ وهل أن الأقلية اليهودية التي تبلغ اثنا عشر مليوناً في العالم هي وحدها المهتدية، فيما البقية مطرودون ومردودون، حسب الاعتقاد اليهودي؟ إننا نسأل: في هذه الحالة، أين هي هداية الرحمان تعالى؟! وأين تحققت؟! ومن هم الذين شملتهم النعمة العامة لهدايته؟! وإلى من وصل وهدى وأرشد اللطف الإلهي الذي يعدّ الأساس

الكلامي لإثبات النبوة؟! وأين تجلّى اسم الهادي الحق؟! كيف يمكننا التصديق بأن عدّةً من العصاة والغاصبين نجحوا ـ وبمجرّد أن أسلم النبي الأكرم ﷺ روحه للموت ـ في الإطاحة بدينه، وحرموا عامّة المسلمين من فيض الهداية، ومن ثم بدّدوا في الهواء كلّ جهوده ﷺ؟! لنفرض أن بعض الأشخاص المعدودين قد حاربوا الحق وطلبوا الجاه، لكن ماذا حصل مع ملايين الملايين من المسلمين ـ إلى آخر التاريخ ـ حتى لا تقبل طاعاتهم وتذهب جهودهم بلا ثواب، لا بل وينتظرهم سوء العاقبة؟! أليس هذا اعترافاً بهزيمة المشروع الإلهي وفشل النبي ﷺ؟! هل أنّ مجيء عيسى عليه السلام روح الله ورسول الله وكلمة الله ـ كما في التعبير القرآني ـ كان فقط لأجل تحوّل جمعٍ عظيم من الناس إلى مشركين واختيار ديانة التثليث والابتعاد بذلك عن الهداية الحقّة؟! ومن ثم ليخضع كتابه وكلامه ورسالته للتحريف فوراً؟! أفهل كان هادياً أو مضلاً؟! هل كان رسول الشيطان أو رسول الله الرحمان الرحيم؟!

وفق هذا المنطق، ستكون هناك مساحةٌ كبيرة وهائلة من العالم تحت سيطرة إبليس وسلطنته، فيما جزءٌ حقير منه في كفالةٍ غير ثابتةٍ لله تعالى، أمّا الضالون فلهم الغلبة الكمّية والكيفية على المهتدين، والصالحون في أقليّة محضة، والأديان التي أرسلها الله تعالى لهداية البشر قد تمّ مسخها ـ بأقلّ جهد ـ على يد الشياطين، وعليه فإن أكثر الناس اليوم إما متبعون لدينٍ محرّف أو فاقدون لمطلق الهداية والإرشاد، وفي نهاية المطاف سوف يحرمون من نصيب الرحمة الإلهية.

إنّ هذه الملاحظات البديهية تدفع الإنسان لتوسعة مجال السعادة والهداية؛ كي يرى كيد الشيطان ضعيفاً كما هو التعليم القرآني، وليعترف للآخرين بحظٍّ من السعادة والنجاة والحقانية، وهذه هي روح التعددية(٣٦).

وما يخدع الفكر هنا عناوين من قبيل الكافر والمؤمن، وهي عناوين محض فقهية ـ دنيوية، وهكذا نظائرها في الشرائع والمسالك جميعها، تقوم بإغفالنا عن رؤية الباطن وتُعجزنا عن تحقيق ذلك(٣٧)، ورفع هذا النوع من التمايزات الظاهرية في مقام التحقيق، وإلقاء النظر إلى العالم من نافذة اسم الهادي، والبحث عن الهداية والنجاة في الطلب الصادق والعبودية الحقيقية لا في التعلّق بهذا الشخص أو ذاك، أو القيام

بهذا العمل أو ذاك الخُلق، أو الارتباط بهذه الحادثة التاريخية أو تلك، وبالتالي تمييز حكم القشر عن حكم اللب، وفصل ذاتيّ الدين عن عرضيّه، ووضع الشريعة والحقيقة كلّ في موضعه الخاص المناسب له، والنظر إلى الشيطان على هامش الحقيقة لا في أساسها ومتنها ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ سَبَقُواْ إِنَّهُمْ لاَ يُعْجِزُونَ﴾ (الأنفال: ٥٩)... هو مفتاح حلّ المشكلة وتقبل الكثرة والتعدد ، فإذا نظرنا إلى التعددية من هذه الزاوية فلن يكون هناك سوى الإذعان بالرحمة الإلهية الواسعة، والاعتراف بنجاح الرسل، وضعف كيد الشيطان، وبسط يد الرحمة الإلهية على رؤوس العالمين والبشر أجمعين.

ليس الكلام في تخلّي أتباع الديانات المختلفة ـ ومن دون سبب ـ عن الأعمال والآداب والعقائد الخاصّة التي يرونها؛ ليحصل الانسجام والتناغم والتشابه بين الجميع، وإنما في ضرورة النظر بعينٍ أخرى إلى الكثرة والاختلاف العقائدي والسلوكي، وعدم حصر جوهر الهداية في التعاليم الكلامية ـ الفقهية الصرفة، وعدم توهّم أن أيّ شخصٍ يحمل مجموعةً من المعتقدات الخاصة في ذهنه ـ الشيعة أو السنة أو البروتستانت أو الكاثوليك أو... ـ هو المهتدي والناجي فيما البقية ضالون هالكون، فعلينا ببُعد النظر في قراءة العمل والطلب والمعاناة، وأن لا نرى بأوهامنا أن الله تعالى هو المغلوب أمام الشيطان، بل المفروض مطالعة طرق الحق المستترة في هداية الخلق، لا سيما الفضائل الأخلاقية التي ينبغي اعتبارها أهمّ من العادات الفكرية والعملية الدينية، وهذه التعددية تعدديةٌ سلبية؛ لأنها ـ كالاعتبار من قصّة موسى والراعي ـ لا تنظر إلى صدق التعاليم الكلامية، وإنما تؤكّد قبل ذلك على النجاة والسعادة للطلاب الصادقين، وعلى إرشاد الهداة الروحيين الباطنيين، ولا ترى الكثرة في كثرتهم، وإنما تقبلها بما هي منحلّة في الوحدة.

٧ـ أصل عدم خالصية شؤون العالم

ويمكن ـ وفق هذا المبنى ـ إضافة مبنى عدم خالصية أمور العالم، والذي هو المبنى السابع للتعددية، إن النقطة الجديرة بالتأمل هنا هي عدم إمكانية العثور على

شيء خالص في هذا العالم، وقد أكّد على ذلك خالق العالم نفسه حين قال: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...﴾ (الرعد: ١٧)، فالماء النازل من السماء سوف يختلط لا محالة بالتراب، ويعلو عليه الزبد الكثير، وهكذا الحال في اختلاط الحق والباطل أيضاً.

يقول الإمام علي أيضاً: إن الحق الخالص والباطل الخالص لا وجود لهما أبداً، إذ لو كان لهما وجود فلن يتردد أحدٌ في تمييز الحق واختياره وترك الباطل ورفضه، لكن الأمر ليس كذلك دائماً بل «يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان»[٣٨]، فما يصنع هو الخليط من هذين، وهو ما يقدّم فيما بعد.

ليس الكلام هنا في أصل الأديان والذي هو عين الحق، وإنما في فهم البشر وفي المذاهب الدينية المختلفة الخليطة ـ دائماً ـ من الحق والباطل، نعم لو كانت هناك فرقةٌ من هذه الفرق الدينية حقاً خالصاً والبقية كلّها باطلاً محضاً فلن يتردّد عاقلٌ في تمييز الحق عن الباطل وفي اختيار الحقّ حينئذ، فالنزاعات العقائدية في العالم ـ سواء كانت نزاعات دينية داخلية أو خارجية ـ متواصلة، وقد وصلت إلى نقطةٍ مسدودة، وقلّة هم أصحاب العقائد الذين يرضون بالميل للعقائد الأخرى، وما ذلك إلا لأن كلّ عقيدةٍ مخلوطة بالجمال والإحكام والصدق والحقّ، الأمر الذي يجعل عذر القبائح والبطلان محتملاً، فيما يغطّي بطلان واعوجاج عقيدة الآخر على جمالها وكمالها، فليس ثمّة عِرق خالص في هذا العالم، ولا لغة خالصة، ولا دين صاف.

يمكنكم توجيه السؤال إلى علماء الطبيعة حتّى يعترفوا أمامكم بصراحةٍ بعدم خلوص وصفاء أيّ ساحةٍ من ساحات الطبيعة، وبسبب هذا الازدحام وهذا التزاحم الشديد بين الساحات المختلفة للطبيعة لم يُعثر بالتجربة حتّى الآن على أي قانون علمي دقيق مائة في المائة وغير تقريبي.

فلا التشيّع هو الإسلام الخالص والحق المحض، ولا التسنّن، بالرغم من أن أتباع كلّ طائفة من هاتين الطائفتين يرون أنفسهم على الحق ولديهم قناعة بمثل هذا الرأي، ولا الأشعرية هي الحقّ المطلق، ولا الاعتزال، لا الفقه المالكي، ولا الفقه الجعفري، لا تفسير الفخر الرازي، ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية، ولا الوهابية،

لا كافّة المسلمين في معرفة الله وعبادته عارون وخالون من الشرك، ولا قاطبة المسيحيين إدراكهم الديني خالٍ منه، كلا، بل لقد ملأت الدنيا الهويات غير الخالصة، فلم يتربّع الحق في جهةٍ من الجهات دون الجهة الأخرى لتكون باطلاً محضاً، وعندما نذعن لهذا الأمر فسوف يتسنّى لنا هضم الكثرة بشكل أكثر سهولةً وألفاً واستساغة.

وعليه، فأصحاب كلّ فرقةٍ مجازون بالبقاء على طريقتهم والثبات عليها، وليس المراد هنا نفي طريقتنا وإنما تحصيل المعرفة الأفضل بهذه الطريقة، وهضم التنوع والكثرة بوصفها أموراً طبيعية بشريّة، وشأناً جبريّاً من شؤون هذا العالم، كما وليس المقصود نسبيّة الحق والباطل، فنحن لا نقول بعدم وجود معنى أو استقلال للحق والباطل وأن كل ما تراه أية فرقةٍ هو حق، وإنما نرى أن هذا العالم هو عالم اللاخالصيات، سواءٌ على صعيد عالم الطبيعة أو الشريعة، الفرد أو المجتمع، وسرّ عدم الخالصية هذه هو بشرية الدين، فعندما ينزل ماء مطر الدين الصافي الأصيل من السماء على تراب أفهام البشر فإنه يتلوّث حينئذ، وبمجرّد أن يشحذ العقل همّته لفهم الدين الزلال فإنه يخلطه بما لديه من رواسب، ويعمد ـ من ثمّ ـ إلى تكديره وتلويثه.

من هنا كان التديّن كالماء الذي يعلوه الزبد جارياً في الناس إلى يوم القيامة، وفقط في ذلك اليوم يحكم الله تعالى بين عباده فيما اختلفوا فيه: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النحل: ١٢٤).

سيجري هذا الماء الحلو وذاك المالح في عروق الخلائق
وذلك حتى نفخ الصّور(٣٩).

وليس الخلل في فهم الدين فقط، بل في الدين نفسه أيضاً؛ فقد حصل الجعل والوضع الكثير جداً ـ باسم النبي والأئمة ـ مما صعّب الأمر على العلماء لتمييز الصحيح من السقيم، فما وصل إلى أيدينا من الكتاب والسنة ليس كاملهما كما وليس خالياً عنهما، أي أنه ليس خالصاً، فما أكثر الروايات التي ذهبت وتلاشت ولم تصل إلى أيدينا، وما أكثر الأحاديث المجعولة التي بقيت، وما أكثر الأسئلة التي كان يمكن لو قيلت أن تنير أمامنا الطريق لكنها لم تقل أو لم تطرح مع العظماء من

الروّاد والقادة، أو أنهم وبسبب التقية وأسباب أخرى لم يقولوها، أليس من المثير للتعجّب والتأمّل أن فقهاء الشيعة ولأجل إثبات ولاية الفقيه المطلقة وتبيين أمرٍ مهمٍّ وعظيمٍ كالحكومة الدينية يتمسّكون بما هو العمدة عندهم، وهو رواية عمر بن حنظلة الذي في وثاقته هو نفسه شك، كما أن مضمون الرواية ليس سوى سؤالٍ متصلٍ بالنزاعات الجزئية المرتبطة بالإرث وطلب المال و...، كما أن اللفظ الوارد في الرواية ليس من المعلوم كونه حَكَماً أو حاكماً، إذ هو ذو وجوه ومعاني، كما أنّ دلالة الرواية على المقصود ليست واضحةً ومحكمةً وإجماعيةً بأي وجهٍ من الوجوه، فعندما يفكّر الإنسان بهذا الأمر يصاحبه هذا التساؤل: هل يفي ذلك المطلبَ حقه؟ هل يمنح هذا المقدار أتباع الدين قانوناً ومساراً للعمل؟ ماذا لو لم يحصل هذا النزاع بين هذين الشخصين على المال والملك والميراث، ولم يتوجّه سؤالٌ من هذا القبيل إلى الإمام عليه السلام أفهل يبقى بيان أمرٍ عظيم كالحكومة معطلاً دون بلاغ؟! وهل يتوقف مثل هذا الأمر الديني الذاتي على مثل هذا الأمر التاريخي العرضي؟ لا جرم. على فرض أننا نرى أن منظومة توقعاتنا من الدين تلحظ تبيين المسألة الحكومية، واعتبرنا هذا الأمر ذاتياً للدين ـ فهناك روايات كثيرة جداً مما لم يصلنا منه عين ولا أثر، وهو ما أحدث كلّ هذا التشويش والتردّد بين العلماء في هذه القضية.

بعض علماء الشيعة يقولون بتحريف القرآن من أمثال علي بن إبراهيم القمّي[٤٠]، وثقة الإسلام الكليني[٤١]، والمحدّث النوري[٤٢]، وقد أجاز هؤلاء ـ وفقاً لذلك ـ وجود نقصٍ وطروّ تغيير على القرآن الكريم، ألا يدلّ هذا الأمر ـ من ناحية معرفية ثانوية ـ على أن يد التصرّف البشري في الدين كانت واسعةً جداً، لا أقلّ من وجهة نظر هؤلاء المحدّثين، وأن وجود وقراءة قرآنٍ محرّف لا يتنافى والتدين والإسلام؟ ألا يعدّ النجاح الذي حقّقه الطواغيت والجائرون في حصر أئمة الشيعة وعدم إعطائهم الحقّ في نشر آرائهم بحرية حرماناً عظيماً في الدين بالنسبة للشيعة أنفسهم، ووفق اعتقاد الشيعة بالنسبة لكلّ الإسلام؟ ماذا لو طالت الحياة المباركة للنبيّ أكثر مما كانت عليه أو حدثت وقائع تاريخيّة مهمّة أخرى في طول عمره الشريف ألم يكن القرآن أكبر وأكثر من هذا الحجم الموجود فعلاً؟ وألم يكن ليحوي هذا الكتاب

المرجعي للمسلمين حينئذ المزيد من النقاط المضيئة والمبيّنة؟ ألم يتكامل القرآن في رفاقة الحوادث الزمنية؟ إن ذلك كلّه يرشدنا إلى المدى الذي يدخل فيه الدين حيّز التاريخية والبشرية عندما يلج المرحلة التاريخية، ومن ثمّ كيف يخضع للتصرفات الذهنية والعملية للبشر، وكم تلصق به الكثير من الأغبرة والحجب، وكم تقتطع منه العديد من القطع أو تضاف إليه؟ والشيء الذي يبقى مما يعرض على البشر ويعطى إليهم هو الحدّ الأقل اللازم من المعنوية والهداية، وهذا هو بالضبط المعنى الدقيق لتنزيل الكتاب، والذي جاءت الإشارة إليه في القرآن الكريم، وهذا هو مصير كلّ دين وكلّ مسلك، لا بل هو مصير كلّ موجود يضع قدمه في مسير الخراب التاريخي والطبيعي، ويتلبّس بلباس المادية والبشرية.

إن فرض اللغة القومية (العربية والعبرية واليونانية) على الدين هو أوّل وأوضح ألوان الإسقاط والتنزيل، وبعد ذلك تأتي أمواج الفتن الدموية لتبتلع الدين، ولتوضح أنه «لم يعد كالماضي سهلاً يسيراً بل وقع في المشكلات».

لا يمكن تحميل دين كهذا حملاً كبيراً، كما ولا يمكنه أن يعدنا بالكثير، ولا يمكن باسمه القيام بالكثير من الأعمال، هذا التواضع وقلّة الادعاء يجعل الخطاب والحوار مألوفاً وميسّراً، ويفتح الباب أمام التعدّدية الإنسانية والدينية، إن الدعاة والمدّعين والمتكبّرين والخياليين أولئك الذين ملأ رؤوسهم الكبرياء الشديد ليس لهم قدرة ولا لياقة الجلوس مع الآخر على طاولةٍ واحدة وفي مصافٍّ واحد، وهم يجرّبون في وحدتهم العجيبة مرارة الحرمان من المحبّة.

٨ـ أصل القرابة والتواشج بين الحقائق

لكن المسألة لا تنتهي عند هذا الحدّ، فالتعددية السلبية ما يزال عندها ما يدعمها، وهو المبنى الثامن القائم على صلة القرابة فيما بين الحقائق.

ليست هناك حقيقة لا محبّة بينها ولا انسجام مع الحقيقة الأخرى، فكلّ الحقائق تجلس شرفةً واحدةً وتسكن مجرّةً فاردة، هذه النقطة البديهية المنطقية تنجي الحقّ ـ أولاً ـ من التلوّن والتبعية والالتصاق الغربي والشرقي والرجعي والمتقدم،

ولا تمنع أيّاً من طالبي الحقيقة من الاتجاه إلى أية قبلةٍ أو طرق أي بابٍ في سبيل تحصيل الحق الذي يبغيه والتماسه، وتدعو عرفاء الحق ـ ثانياً ـ إلى موازنة حقهم بحقوق الآخرين.

ومضمون هذا الكلام اتباع القاعدة القائلة بأن الفكر الحقّ يستدعي الفكر الحقّ الآخر، من هنا فإن الوظيفة التي لا يمكن تركها لأيّ باحثٍ طالب للحقيقة هي الاستمرار في حلّ جداول الحقائق ووزن الهندسة المعرفية وزناً دائماً لا الشعور الخالد بالرضا بحقّه المزعوم والجلوس فارغاً وعدم الاطلاع على ما عند الآخرين، والمقصود من هذا الكلام إسهام الجميع ومشاركتهم في عملية بناء القصر الرفيع للحقيقة، بل لابد من طلب هذه المشاركة منهم، وتحميلهم مسؤولية هذا البناء والصرح، أما عدم الاعتداد بالغير واعتبار النفس ـ عن غفلة ـ مستغنيةً عن الآخر فليس شرط العقل وأدب طلب الحقيقة البتة، إن طالب الحق يسير في الطريق دوماً، وهو يعمل على الدوام في هذا البناء، فإذا كنا طلاباً للهندسة الموزونة للحقيقة فلابد لنا من أن نضع لُبنتنا إلى جانب لُبنة الآخرين، وإذا ما قنعنا بمستويات ومقاطع ناقصة من الحقيقة وكنّا شاكرين عليها فلابد أن نحترم المستويات الأخرى والمقاطع الأخرى لها عند الآخرين، من هنا، فليس لنا سبيل غير القبول بالكثرة والتعدّد.

٩ـ أصل تعارض القيم الأخلاقية

لكن إذا كانت الحقائق بهذا الانسجام والتناغم والقرابة فإن القيم والفضائل والآداب ليست ـ لدى بعض المعاصرين ـ على هذه الشاكلة أبداً، إذ ثمّة تعارضٍ مستحكم غير قابل للرفع فيما بينها، وهذا هو المبنى التاسع، إن الكثرة هنا كثرةٌ واقعية ذات أصول وجذور، فلم يقم برهان على أن العدل والحرية مثلاً قابلان للجمع، بل إن التجارب البشرية كافّة تشهد على تعارضهما، من هنا يصل أفراد المجتمع في نهاية المطاف إلى التخيّر بينهما واختيار واحدةٍ منهما على الأخرى، إنّ هذا الاختيار ذو سبب، لكن ليس له مبرّر ولا دليل، وما دامت هذه العلل وهذا التعارض باقياً فإن هذا التخيير سيبقى قائماً أيضاً، وعلى حدّ تعبير «آيزايا برلين»: إن لبعض الأسئلة أجوبةً

عديدة لا تقبل الجمع[٤٣]، والأمر إليكم أن تختاروا وتأخذوا بجوابٍ من بينها، وعلى حدّ قول عزيز الدين النسفي: ليس من المعلوم أنّ الرضا والتسليم والمراقبة أفضل أو العزلة والقناعة والخمول، «إنني لم أصل إلى اليقين أيٌّ من هذه الأغصان أفضل، فلم أتمكّن من ترجيح أي طرف، والآن حينما أكتب هذا الكلام ليس لدي أي ترجيحٍ أيضاً ولا يمكنني أن أقوم به»[٤٤].

ليس من المعلوم، هل الكرم أفضل أم الشجاعة أم الجهاد أم العفّة أم الشكر أم الصبر أم القناعة أم الزهد أم الحكمة...؟ بل إنه من غير المعلوم هل يمكن لهذه الفضائل أن تجتمع معاً في شخصٍ واحد، لعلّه إلا الأشخاص النادرين؟ لا يمكنني إرادة كلّ الأشياء مع بعضها، فليس ثمة واحد من عظماء التاريخ سطع شخصه بكلّ هذه الأمور، فسماء التاريخ مليئةٌ بالنجوم وهي بذا اكتست الجمال والروعة، وهكذا خلوّ البشر من الرذائل كافّة الأمر الذي لم تثبت صيرورته وتحققه أيضاً، بل إننا إذا اعتبرنا سيئات الفرد حسنات الجمع فإن قصّة الأخلاق والبشرية سوف تنتظم بشكل آخر.

وزيادةً على ذلك، لا يمكن أن يكون الحكم في المضائق الأخلاقية الخاصة بوجهٍ واحد ولا ضمن منهجٍ وأسلوب واحد مطلقاً، بل إنه يحظى بالكثرة الواقعية المتعارضة، فهل من المناسب لشخصٍ فقير مسكين وقع أطفاله في معرض الخطر والموت سرقة شخص آخر في مثل حاله وهو يقوم بالبحث عن خبزٍ لإطعام أطفاله وعياله؟ لماذا يجري ترجيح أطفال الثاني على الأوّل؟ إنّنا مضطرّون هنا إلى مدح كلا الفعلين: السرقة وكفّ النفس، أو ذمّهما ولا سبيل آخر، أو أن نقوم وبدون مبرّر ـ لكن مع سبب ـ بالقبول بأحدهما وردّ الآخر، إن الحياة اليومية مملوءة بهذا النوع من حالات الضيق، بل الغالب ـ أساساً ـ هو مثل هذه الموارد والحالات الموجبة للتحيّر إلى حدّ تذوّق الإنسان فيها طعم الترديد والاختيار الواقعي الحقيقي.

إن النماذج الأخلاقية البسيطة القابلة للمحاكمة قليلة جداً إذا لم تكن معدومة، فالكثرة في المحاكمات العملية كثرةٌ غير قابلة للرفع، والإقدام على العلل مثل ضغط الفقر، والسوابق التربوية، والجسارة الشخصية و... يرجع أيضاً إلى تعارضٍ

ذاتيّ بين القيم لا إلى ترجيحات أخلاقية.

هذه التعددية القيمية والعلّية الناشئة من فقدان المبرّر ومن التعارض الذاتي بين القيم ووجود الفسحة في مجال التخيير بينها هي ـ في الحقيقة ـ عين الحياة، كما أنّ البشر يعيشون في قلوبهم ـ بالفعل ـ هذه الكثرة، وفي واقع كل إنسان عالمٌ ذو قوائم وأركان وكمالات لائقة به، وهذا التعدّد في دنيا البشر والاستقلال فيما بينها يدلان ـ قبل كل شيء ـ على الكثرة القيمية والثقافية.

إنّ عدم قابلية الثقافات للمقايسة Cultural incommensurability يعني ذلك، والتعددية الثقافية تبتني عليه، وليس هناك بُعدٌ بين التعددية الثقافية والأخلاقية وبين التعددية الدينية بل إنهما قريبتان من بعضهما البعض، هذا التعددية لابدّ من التدقيق فيها بصورةٍ جادّة، فهي وإن كان سلبيةً من حيث اعتمادها على فقدان الدليل لكنها من حيث الاتكاء على التباين والتعارض والتساوي الذاتي بين القيم ـ في صورة القبول ـ تعدّديةٌ إيجابية مثبتة وأصيلة، وليس مفادها غير القول بإمكانية الحياة المتنوعة ـ من حيث الأساس ـ وإمكانية النماذج المتعدّدة لها، وذلك بعد طرد الأنواع المذمومة والمرفوضة، بحيث تكون متساويةً وبعضها البعض دون مجالٍ لاختزالها في نوعٍ واحد، وهي بالضبط كالتعددية في تفسير التجربة الروحية والطبيعية حيث النظريات المتعدّدة المتنافسة مع بعضها البعض والتي لا يمكن اختزالها في نظريةٍ واحدة بعد استبعاد النظريات الباطلة والمذمومة.

وهكذا يكون كلّ إنسان ـ وفق نظرية الحكماء ـ نوعاً حصرياً عليه ومحدّداً فيه، فليس كمال هذا الإنسان كمالاً للثاني، وليس هناك إنسان أنموذجٌ لإنسان آخر بشكلٍ كامل، ولهذا كان عندنا أكثر من إنسان كامل ـ خلافاً للمفهوم السائد عن نظرية الإنسان الكامل الصوفية ـ وبهذا السبب لا يمكن أن يطلب من الناس أن يصبحوا كبعضهم البعض، وأن يتساووا في الفضائل ويتصفوا بها بشكلٍ واحد ليكون لهم ـ بالتالي ـ صراطٌ مستقيم واحد، فالتعددية هنا تعدّديةٌ أصيلة وواقعية ومبنية على تباين جوهري أيضاً.

وهكذا الحال في الظروف الروحية والشخصية والوجودية لكلّ شخص؛ فهي

من حظه ونصيبه الخاص ولا تشابه له فيها مع الآخرين، إن الترديدات والاضطرابات والعشق والإيمان متفاوتةٌ ومتباينة ذاتاً بين البشر، فكلّ إنسان وحيد ـ بالمعنى الواقعي للكلمة ـ يحضر لوحده بين يدي الله، يولد وحيداً ويعيش وحيداً ويموت وحيداً، ومن ثم يُحشر وحيداً أيضاً: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (الأنعام: ٩٤)، وكشف هذه الفردية وهذه الوحدة هو بداية كشف الحرية الجديدة، الحريّة من الاستحالة في الكل والكلّي، وإعادة العثور على الذات وحياتها الخاصة بها ودينها الخاص بها وأخلاقها الخاصة بها، وعُقد وجودها الخاصة وطريقها الخاص لحلّ هذه العقد، إن العثور على الذات هو في كل لحظةٍ كالمركز والملتقى للإمكانات والطاقات والمجالات غير النهائية.

هذه هي الحريّة الواقعية المبنيّة على التعددية الواقعية، إن المذهب الإسمي في أوروبا يمثل ـ بنفيه الكليات ـ خطآً متقدماً لهذه التعددية، وكذلك كان يمكن لأصالة الوجود ـ وبنفيها الماهيات التي ليست سوى الكلي الطبيعي ـ أن تمنحنا تعدديةً كهذه، لا بل يمكنها ذلك فعلاً.

١٠ ـ أصل نشوء العقائد عن علل لا أدلة

لم تفرغ بعدُ جعبة التعددية العلّية، بل ما يزال في حوزتها ـ حتى الآن ـ مداليل أخرى (المبنى العاشر).

إن تديّن أكثرية المتدينين ناشئ عن علّةٍ لا عن دليل، فلم يوازن المسيحيون كافّة بين الأديان والمذاهب ليلتصقوا بهذا الدين، ولم يُذعنوا بحقّانية الديانة المسيحية عن طريق إقامة الدليل القطعي، بل إن إيمانهم ـ في الأغلب ـ إيمان موروث وتقليدي، وهذا الحكم يستوي فيه الزرداشتيون والمسلمون واليهود و... وهو صادقٌ ثابت عليهم جميعاً على السواء، فذاكم المسيحي الآن سيكون مسلماً لو ولد في المجتمع الإسلامي وكذا العكس، إن لسان حال عامّة المتدينين بل وعموم الناس في العالم هو ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾ (الزخرف: ٢٢).

ليس العوام فقط، بل إن عامة علماء الدين هم أيضاً كذلك، إن علماء الدين ـ

أيّ دين ـ خدّام الدين الذي هم عليه، ومنتفعون منه، وهم يقومون بدراسة وتعليم الأمور التي يرضى عنها المحيط والجوّ العام ويسمّون ذلك علم الدين، إنهم في الحقيقة مقلّدون، إن المحقّقين الذين يتحرّرون من التحسين والتقبيح والتقليد ومن التمتّع عن طريق الدين هم قلّة بل ونادرون، وقلّةٌ أيضاً أولئك الذين لا يعتنون بالآداب والعادات الفكرية والعلمية للمكان والزمان الذي يعيشون فيه، بل يتواضعون وينقادون للفكر عن حريّةٍ حقيقية كما تتطلّبه الحكمة، إن حيتان بحر التحقيق لا توضع في البُرَك الصغيرة للمذاهب والمسالك السائدة، بل إنّ كل واحدٍ منهم مذهبٌ قائم بذاته، إنهم أهل «حدثني قلبي عن ربي»، لا يرون سرّهم غير الله تعالى، فإذا كان هناك من يقين أو سكينة فهو عندهم وفقط، أما الباقون فهم أهل الدوغمة والتعصّب والفكر الساذج، أهل اللاإنصاف واللامداراة.

أما الأفراد العاديّون الذين يمثلون الطبقة الوسطى في المجتمع، فالكثير منهم أسرى العلل لا الأدلة والمبرّرات العلمية، إنهم هم من يملؤ هذا العالم، إنّ العادات والتقاليد والسوابق والمحيط والمعيشة والغضب والشهوة هي الحاكمة عليهم أكثر من الدليل والقرينة والبرهان والحجّة، أغلبهم محكومٌ للجبر أكثر من الاختيار، ومعذورٌ لا مسؤول، فلديهم جزم راسخ قبل أن يكون لديهم يقين، وتغلب عليهم الحرب والصراعات أكثر من الصلح والمداراة.

ما هي تلك الأمور التي يفتخر بها مثل هؤلاء المجبورين المقيّدين المسجونين ـ وهم نحن ـ على بعضهم البعض؟ وعلى ماذا يلعنون بعضهم بعضاً؟ إن التواضع والرحمة والمشاركة في المعاناة أفضل لنا من التكبّر والعداوة والعنف، فبماذا يدّعي الأسير الأميرية؟ ليس هناك حربٌ أكثر خياليّة وإذهاباً للعقل من حرب الأسرى الظانّين أنفسهم أمراء:

فعلى الخيال يقوم صلح الناس وحربها
كما ومن الخيال فخر الناس وعارها(٤٥).

ويقول مولوي أيضاً:

لقد رأيت نفسك أميراً يا من هو أقلّ من نملة

وحيث إنك لم تر ذلك الجلاد فأنت أعمى
لقد أصابك الغرور من هذين الجناحين والقدمين الزائفتين
وهما سوف يجرّانك إلى الوبال[٤٦].

وهكذا نعود مجدّداً للمجالسة المتواضعة والمداراة العاقلة مع الآخر، لنفكّ العقد ونرضى بالمواهب والنعم الإلهية، ولنرى يد الأمر القضائي الإلهي في الأمور كافّة، ونشعر بالحكم الأزلي كالورد ومائه، ومن ثم لنسلّم له.

التعددية الظنية والتعددية اليقينية بين العرفاء والمتكلمين

وبهذا نقترب من خاتمة الكلام، لكن لا يسعنا تجنّب إضافة نقطةٍ هامّة، وهي أنه على رغم مواصلة علم الكلام الدائم وسعيه الدؤوب لبعث الدفء والحرارة في المناقشات التي لا حاصل لها، لكنه أبقى ـ في المقابل ـ مشعل العقل مضيئاً، والعقل والتعقّل بضاعةٌ لابد من شرائها بأيّ ثمنٍ ومهما كلّف الأمر، نعم إن الدين التعقلي والكلامي ليس هو الغاية القصوى للتديّن، فالدين الكشفي التجربي القدسي هو المنزلة الأرفع، بيد أن هذا الدين من خواصّ أهل الخواص والنوادر من الناس، لكن المتكلّمين وبرفعهم شعلة الاستدلال يخفّضون من جزميات ودوغمائيات اللاعقلانية، ويمدّون بالتالي بحرارة مشعل التعقل، إن الدين الكلامي أكثر حسناً وجمالاً ولطافةً بمائة ضعف من الدين العامي التقليدي، إذ يُنشئ ويربّي التعدد في أعماقه حيث لا خبر عنده عن بيداء الفتن العواميّة، هذا التعدد مؤسّس على الظن لا اليقين، وهو تعددية سلبية لا إيجابية، على عكس تعدّد وتكثر الإيمان والتجارب والمكاشفات الدينية والتي هي كثرةٌ توأمٌ والسكينة واليقين والثقة والاطمئنان بالذات (التعددية الإيجابية).

إنّ العقلانية تولّد الظن، والمذهب العقلي (Rationalism) يفضي إلى نوع من المذهب التشكيكي (Skepticism) السليم والمفيد، لقد خلق مشروع النزعة العقلية ـ وبشهادة التاريخ الكلامي والفلسفي وبقية الفنون المعقولة ـ الظنّ والمشاجرة والمناقشة أكثر من الاطمئنان والسكينة والسلام، لكن مع كونه للعارفين والعاشقين متاعٌ

قليل بيد أنه للعقلاء كثيرٌ جداً، فعندما كان يجري إخماد الكلام الديني بقوّة المتشرّعة أو بوسوسة العشق والعرفان كانت التعصبات المهلكة والمؤذية . وبشهادة التاريخ ـ تبدو وتبرز من كل حدبٍ وصوب، وكان يجري ابتلاع التديّن المظلوم.

إن الحوار الكلامي وعدم انعقاد العقائد الدينية وسياليّتها وقابليّتها للتساؤل ذلك كلّه موهبةٌ لا يجوز التنازل عنها وفقدها، فلا يمكن الحديث في الدين الشرعي عن التقارب من بعضنا البعض، بل على كل طائفة من المقلّدين العمل بالآداب الدينية التي يُفتي بها مقلّدهم، ولم يطلق أيّ فقيه حتى الآن نداء التعددية ولا صرختها، فهذا النداء نداء المحققين، وهم إمّا أهل العقل أو العشق أو الكسب أو الكشف، ومن هنا أفضى كلٌّ من الدين الكلامي والدين الكشفي إلى نوعين من التعددية، وهي التعددية المؤسّسة على الظن، والتعددية المؤسّسة على اليقين، فعلم الكلام ـ مع كامل قدراته وطاقاته ـ غير قادرٍ على خلق ما هو أرفع من الظن، وأفضل شاهد على هذا الأمر فلاسفتنا الذين كانوا ينظرون دائماً إلى المتكلّمين بعين الاحتقار والازدراء، ويرون مقدّماتهم في الأدلة مجرّد خطابيات وجدليات ومشهورات لا أوليات وذاتيات وضروريات، ومن الطبيعي أن يحمل المتكلّمون النظرة عينها للفلاسفة.

قد يكون الاستدلال أحياناً عين دعوة المخاطب للنقد والقبول، والاعتراف بالآخر المنافس فيه حينئذٍ أدبٌ من آدابه، فطرح آراء المخالفين شرطٌ ضروري، وحصيلة الجهد الكلامي ـ المادة الكلامية ـ يكمن في تنوّع طرق الاستدلال والشبهات والفرق والاتجاهات الكلامية، هذا التنوّع والتكثر، وهذا الشيوع والرواج للمشاجرات والمناقشات لا يتركان ذهناً في راحةٍ ولا قلباً ذا يقين، وقدم الاستدلال الخشبية لا تبعث على فتح القلاع وقمم الجبال، بيد أن نفس التنوّع يتربّع بذلك على كرسيّ العرش ويمنح الظن العقلاني والعقائدي القيمة والاعتراف بالمكانة، كما ويحدّ من جفاف أدمغة المدّعين والقشريين القادحين بالعقل ومكانته، إذ حيث إننا لا نعرف باليقين أيّ من الآراء هو الصحيح فإننا نمنح القيمة للجميع، ولا نخرج أيّ واحد من الآراء من الميدان (التعددية المعرفية).

مجتمعنا والتعددية

لقد تأخّر مجتمعنا في الاعتراف بالتفكير التعدّدي، وذلك بسبب احتضار التعقّل الفلسفي لا سيما الكلامي وانطفاء شعلته، من هنا عُدّ رواج المباحث الكلامية وشيوعها تضعيفاً لعقيدة العوام، دون تفكيرٍ في أن هذه العقيدة لم تُستمدّ من هذه المباحث حتى يخسروها بها، وهنا تقع المسؤولية الكاملة على العلماء والقادة ـ لا العوام والمقلّدين ـ لكي يذعنوا بوجود الصرط المستقيمة في الدين والسياسة ويمكّنوا منها، ويفتحوا باب السلامة والاستقامة لأصحاب الحق وطالبيه، إنّهم لم يشكّوا حتى يصلوا اليقين، ولم يروا الكثرة حتى يختاروا الوحدة، إنّهم أكثر الناس عجزاً عن الصبر وأكثر الكائنات ضعفاً أمام التحمّل.

إن المجتمع التعددي ـ أي المجتمع اللاأيديولوجي الذي لا وجود فيه للمفسّرين وللتفسير الرسمي ـ القائم على العقل التعددي لا على العاطفة الجاذبة لمركزٍ واحد، والمليء بالإنصاف والمداراة، والمحظيّ بالصحافة والإعلام الحرّ، والذي يعيش التنافس في ثناياه، أي أنه مليء باللاعبين، وكأنه الطبيعة المتنوّعة الطافحة بالربيع والخريف وشتاء المطر والثلج، هذا المجتمع يبدأ حياته عندما يذعن الحكّام والرعايا جميعاً فيه بأصالة الكثرة في الطبيعة والاجتماع لا الوحدة، وبأصالة التباين لا التشابه.

إن العمل على تقديم أنموذجٍ واحد للحياة والدين واللغة والثقافة والأخلاق والعادات والآداب البشرية هو عملٌ محال فيه الوزر والوبال، إن محو هذه الكثرة أمرٌ غير ممكن بل غير مطلوب.

إذا ما كانت التعددية الدينية مقبولةً ومطلوبة بأدلّة عشرة، فإنّ التعددية الثقافية والسياسية يمكن تأييدها بمائة بيان ولسان، وتكفينا التجربة السوفياتية التي تلقّت هزيمةً مذلّة ومعبّرة عندما سعت للتوحيد الثقافي والسياسي، كما أنّ التجربة الرأسمالية الصناعية تحمل الكثير من الكلام والدروس لنا، فبالرغم من أنها ـ على حدّ تعبير ماركس ـ «صنعت العالم على صورتها» لكنها لم تتمكّن من الخروج من مأزق توحيد الثقافات ودمجها، لا بل إنها دفعت أصحاب الثقافات القوميّة والمحلية والتاريخية ليكونوا أكثر حساسيةً وتنبّهاً.

لم تُسمع للتاريخ صيحة ونداء أكثر استحكاماً من النداء القائل: إن الكثرات في البيوت، فاجعلوا لها مكاناً حتى يبقى صاحب البيت، وإلا فإنها لن تبقي لكم مكاناً فيه.

إن خلق خالق العالم ـ إبداعاً وظرافةً ـ لهذا الخلق المعقّد العجيب من بشرٍ وأكوان، وإيجاده الناس واللغات والعوالم على تنوّع وتشكّل، وإحداثه العلل والأسباب المتنوّعة في الخلق، ووضعه مئات العقبات في طريق الفكر والعقل، وبعثه الكثير الكثير من الأنبياء والرسل، واختطافه الأسماع والعيون بالأصوات والألوان المختلفة، وتقسيمه البشر إلى شعوب وقبائل... ذلك كلّه كي لا يتكبّروا ولا يتنازعوا، بل يتعارفوا ويتواضعوا، أمّا أولئك الذين يطلبون الوحدة والدمج ويهدفون إلى تسوية الجبال الوعرة النافرة فعليهم أن يتنبّهوا كي لا يقعوا في البحر العميق لمخاصمة الله.

إن سيء الخلق الذي يلبس الصوف الخشن لم يسمع بالعشق ولم يشمّ رائحته
فقل له رمزاً من سكرة العشق حتى يفقد وعيه
قلت: لم أحلّ عقد جداول الشعر مذ كنت (طيلة عمري)
قالت: أنا التي أمرتها بسلب لبّك وقلبك [٤٧].

* * *

الهوامش

١ ـ عبدالكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت (القبض والبسط النظري في الشريعة)، انتشارات صراط، ١٩٩٦م.

٢ ـ كليات سعدي.

٣ ـ مرصاد العباد: ٢٨٩، إعداد: الدكتور محمد أمين الرياحي.

٤ ـ لشرحٍ مفصّل لأنواع هذه الأحوال والواردات والمواجيد والتجارب وأحكامها، انظر: مرصاد العباد لنجم الدين الرازي، والمصنفات الفارسية لعلاء الدولة السمناني، وإحياء الفكر الديني في الإسلام لمحمد إقبال اللاهوري، وكذلك العرفان والفلسفة لوالتر استيس.

٥ ـ مرصاد العباد: ٢٩٠.

٦ ـ المثنوي، الكتاب الخامس، الأبيات: ١٢٢٨ . ١٢٣١.

٧ ـ المثنوي، الكتاب الرابع، الأبيات: ١٨٥٢ . ١٨٥٥.

٨ ـ عرفان وفلسفه: ١٢٦، والتر استيس، ترجمة بهاء الدين خرّمشاهي، انتشارات سروش، ١٩٨٨م.

٩ ـ من الطبيعي أن الدكتور سروش يتعاطى مع المفردات الفارسية في موضوع الترجمة من الكلمة الإنجليزية المدرجة في المتن، وقد تعاطينا مع نصّه الفارسي بعيداً عن الترجمة العربية للمفردة الإنجليزية ومطابقتها أو عدم مطابقتها لما ذكره، فاقتضى التنبيه (المترجم).

١٠ ـ المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٥٩.

١١ ـ المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ٢٧٥٥.

١٢ ـ المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٦٩.

١٣ ـ وما كان يتمله ذاك القائل المعاصر كان يشير به إلى هذه الأمنية المستحيلة، لقد كان يقول:

أزل هذا القفص حتّى يبقى لنا هذا النفَس

يكفيني هذا اليقين الذي يحرق قلبي، إنّه سجين الظنون.

١٤ ـ المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٧٩٣.

١٥ ـ المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ٤٧٢٨.

١٦ ـ المثنوي، الكتاب الثاني، الأبيات: ١٧٩٤ . ١٧٩٨.

١٧ ـ نهج البلاغة، فيض الإسلام، الخطبة: ٢١٣.

١٨ ـ المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ١٣٠٢.

١٩ ـ إنجيل لوقا: ٣١: ٦؛ التلمود البابلي، شبث ٣١٩؛ صحيح مسلم، باب الإيمان: ٢ . ٧١؛ سنن الدارمي، باب الرقاق؛ ومسند أحمد ج ٣؛ ومقدّمة سنن ابن ماجة.

٢٠ ـ المثنوي، الكتاب الأول، البيت: ١٨١٥.

٢١ ـ اقتبست كافة الكلمات التي نقلناها ما بين المكوفتين عن المقالة المذكورة في هذا الكتاب .(John Hick, Disputed Questions, ١٤٦-١٦٣ (yall un. Press. ١٩٩٣

٢٢ ـ المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ١٢٥٦.

٢٣ ـ المثنوي، الكتاب الثالث، الأبيات: ١٢٥٥ ـ ١٢٥٩.

٢٤ ـ المثنوي، الكتاب الثاني، الأبيات: ١٤٠٠ ـ ١٤٠١ ـ ١٤٠٤.

٢٥ ـ المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ٢٤٧١ ـ ٢٤٧٢ ـ ٢٤٧٩ ـ ٢٤٨٦.

٢٦ ـ المثنوي، الكتاب الأول، البيت: ٢٤٨٠.

٢٧ ـ المثنوي، الكتاب السادس، الأبيات: ١٦٤٠ ـ ١٦٤٣.

٢٨ ـ منها الخطاب الموجّه إلى النبي الكريم: ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ * عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (يس: ٣ ـ ٤)، أو ﴿يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ (الفتح: ٢)، وفيما يتعلق بالنبي إبراهيم جاء ﴿شَاكِرًا لأَنْعُمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (النحل: ١٢١).

٢٩ ـ المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ٢٩٧٩ ـ ٢٩٨١.

٣٠ ـ المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ٢٩٩٣.

٣١ ـ المثنوي، الكتاب الثاني، الأبيات: ٣٠٠٥ ـ ٣٠٠٧ ـ ٣٠٠٩ ـ ٣٠١٠.

٣٢ ـ المثنوي، الكتاب الثاني، الأبيات: ٣٠١٥ ـ ٣٠١٧.

٣٣ ـ أي الثلاثون طيراً، في إشارة إلى قصة منطق الطير التي كتبها فريد الدين العطّار النيسابوري، وتعدّ من الروائع الأدبية والعرفانية (المترجم).

٣٤ ـ المثنوي، الكتاب الثاني، البيت: ٣٦٨٩.

٣٥ ـ Disputed Questions, p.١٤٣.

٣٦ ـ تفصيل ما يتعلّق بنجاة أكثر أهل العالم استناداً إلى أقوال الحكماء الكبار من قبيل حجّة الحق أبو علي سينا وصدر الدين الشيرازي والحكيم السبزواري يمكن مراجعته في مقالتي «كارنامه كامياب بيامبران»، والمدرجة حالياً في كتاب «مدارا ومديريت» نشر صراط، ١٩٩٧م.

٣٧ ـ لتمييز معنى الكافر الفقهي عن الكافر الواقعي يمكن الرجوع إلى مقالتي «كافري وكم رشدي» التي يمكن مراجعتها في كتاب «فربه تر از ايديولوجي» للمؤلّف، مؤسسة فرهنكى صراط، ١٩٩٦م.

٣٨ ـ نهج البلاغة، فيض الإسلام، الخطبة: ٥٠.

٣٩ ـ المثنوي، الكتاب الأول، البيت: ٧٤٩.

٤٠ ـ كما في تفسيره المشهور باسمه.

٤١ ـ لقد ذكر الكليني في أصول الكافي روايات دالّة على التحريف ولم ينقدها، وقد ذكر في مقدّمة كتابه ـ مصرّحاً ـ أن كافة روايات هذا الكتاب مقبولة.

٤٢ ـ وهو المحدّث النوري في كتابه «فصل الخطاب في تحريف كتاب ربّ الأرباب»، وهكذا رأي أحمد بن أبي طالب الطبرسي في كتاب «الاحتجاج»، والفيض الكاشاني الذي لم يخل عن تمايل لهذا الرأي كما في المقدمة السادسة من تفسيره «الصافي».

٤٣ ـ آيزايا برلين، در جست وجوى آزادي، ترجمة خجسته كيا: ٦٤؛ وانظر أيضاً المقدمة الرابعة لمقالة الحرية، ترجمة: محمد علي موحّد: ٦٤ وما بعد.

٤٤ ـ كتاب الإنسان الكامل: ١٠، تصحيح ماريزان موله، «أنجمن إيران وفرنسه»، ١٩٨٠م.

٤٥ ـ المثنوي، الكتاب الأول، البيت: ٧١.

٤٦ ـ المثنوي، الكتاب الثالث، الأبيات: ٣٨٢٩ ـ ٣٨٣٠.

٤٧ ـ ديوان حافظ، الغزليات، ١٩١.

أصول الفقه والصيرورة التاريخية

دراسة في نشوء علم الأصول وتطوره التاريخي

القسم الثاني

د. ابو القاسم گرجي(*)

ترجمة: منال عيسى باقر

المرحلة الرابعة، مرحلة الكمال والاستقلال

وهي مرحلة تجدّد علم الأصول، وتختصّ هذه المرحلة بالشيعة على خلاف المراحل السابقة، وتعدّ ـ في الحقيقة ـ المرحلة الثانية من مراحل تدوين أصول الفقه الشيعي الإمامي.

اندمج علم الأصول في هذه المرحلة بمسائل علم الكلام إلى حدّ كبير، وفقد بساطته متحلّياً بالكمال والنضج.

وكما ذُكر سابقاً، فتح أهل السنّة باب الاجتهاد على مصراعيه منذ وفاة الرسول الأكرم ﷺ حتى وفاة أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) الإمام الرابع من أئمة الفقه السنّي. حيث استمرّوا في هذا الطريق ساعين في تطويره إلى أن استقرّت المذاهب الأربعة في بداية القرن الرابع الهجري، عندها سدّوا باب الاجتهاد واتخذوا التقليد منهجاً(١).

وبعد ذلك، اتخذت الكتب الاستدلاليّة طابع الشرح والتوضيح أو تطبيق القواعد الأصوليّة على الفقه المذهبي الخاص، فلم يتجاوز الاجتهاد حدود المذاهب

(*) أستاذ الفقه والحقوق في جامعة طهران، من تلامذة الإمام الخوئي، ومن أوائل من كتب في تاريخ العلوم الفقهية والأصولية.

الأربعة، ولم يكن مترقّباً من الأدلّة إلاّ أن تثبت مذهباً خاصاً، لا أخذ أيّ نتيجة كانت.

وخلاصة القول: لم يكن الاجتهاد حرّاً حتّى يكون له نصيبٌ من التقدّم والرقي.

أمّا الشيعة، فلم يكن حالهم هكذا في هذه الأزمنة، أي إلى أوائل القرن الرابع الهجري (٣٢٩هـ)؛ لأنّ بدء عصر الغيبة الكبرى أظهر الحاجة الماسّة للاجتهاد حيث لم تكن هناك حاجة قبل الغيبة بسبب وجود الأئمّة عليهم السلام أو نوّابهم الخاصّين.

أنّ أوّل من أسّس هذه الضرورة ـ أي ضرورة فتح باب الاجتهاد ـ وأخرج الفقه من صورة نقل متون الروايات، وأعاد طرح فكرة الاجتهاد هو الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني المعروف بابن أبي عقيل ـ عالم القرن الثالث ـ ومحمّد بن أحمد بن الجنيد المعروف بالإسكافي وبابن جنيد (٣٨١هـ).

لم يؤلّف ابن عقيل ـ حسب الظاهر ـ كتاباً في علم الأصول، إلاّ أنّه كان له مصنّف كبير في الفقه، حمل عنوان: «المتمسّك بحبل آل الرسول»[٢]، أمّا ابن الجنيد، فقد ألّف كتباً كثيرة[٣]، منها في علم الأصول كتاب «كشف التمويه والالتباس»، وقد كنّا ذكرنا هذا الكتاب في المرحلة السابقة، إلاّ أنه يناسب هذه المرحلة أكثر من تلك، وقد عرفت هاتين الشخصيتين بين الفقهاء بـ «القديمين».

وبعد القديمَين، ساهم أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد (٤١٣هـ) في صناعة الاجتهاد الشيعي، فكانت له تأليفات كثيرة في مختلف العلوم، من جملتها كتابٌ له في أصول الفقه، رواه عنه أحد تلامذته الشيخ أبو الفتح الكراجكي (٤٤٩هـ) الذي أدرجه كاملاً في كتابه كنز الفوائد.

وجاء بعد المفيد اثنان من كبار طلابه، ويعتبران من كبار علماء الشيعة الإماميين، وهما: علم الهدى علي بن الحسين الموسوي المعروف بالسيّد المرتضى (٤٣٦هـ)، وشيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بالشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وقد بلغ علم الأصول في عصرهما كماله، حيث كانت لهما مؤلّفات متعدّدة فيه، أهمّها وأكملها: «الذريعة إلى أصول الشريعة» للسيد المرتضى، و«عدّة

الأصول» لشيخ الطائفة.

يشتمل هذان الكتابان تمام المسائل الأصوليّة، حيث قام المؤلّفان بالتحقيق في الأقوال والأدلّة بعد نقلها، وفق ما يناسب المذهب الشيعي وما يتّفق مع مبانيهما العلميّة(٤).

وكان السيد المرتضى في مقدّمة الذريعة قد تحدّث عن ضرورة تجنّب الخوض في القضايا الكلامية داخل علم أصول الفقه، فقال: «فقد وجدت بعض من أفرد في أصول الفقه كتاباً وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه، قد شرد من قانون أصول الفقه وأسلوبها وتعدّاها كثيراً وتخطّاها؛ فتكلّم على حدّ العلم والظن وكيف يولد النظر العلم؟ والفرق بين وجوب المسبب عن السبب وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة و... إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدين دون أصول الفقه.

فإن كان دعاه إلى الكلام على هذه المواضع أن أصول الفقه لا تتمّ ولا تثبت إلا بعد ثبوت هذه الأصول، فهذه العلّة تقتضي أن يتكلّم على سائر أصول الدين من أولها إلى آخرها، وعلى ترتيبها، فإن أصول الفقه مبنية على جميع أصول الدين مع التأمّل الصحيح، وهذا يوجب علينا أن نبتدئ في أصول الفقه بالكلام على حدوث الأجسام وإثبات المحدث وصفاته، وجميع أبواب التوحيد... ومعلوم أن ذلك لا يجوز».

ويختم قائلاً: «والكلام في هذا الباب إنما هو الكلام في أصول الفقه بلا واسطة من الكلام فيما هو أصول لأصول الفقه، والكلام في هذا الفن إنما هو مع من تقرّر معه أصول الدين وتمهدت، ثم تعداها إلى غيرها مما هو مبنيّ عليها، فإذا كان المخالف لنا مخالفاً في أصول الدين كما أنه مخالف في أصول الفقه أحلناه على الكتب الموضوعة للكلام في أصول الدين، ولم نجمع له في كتابٍ واحد بين الأمرين».

وهكذا يشير الشيخ الطوسي في الفصل الأوّل من كتابه: «عدّة الأصول». بعد الحديث عن فهرس الكتاب. إلى أنّه إذا ما تعرّض لبعض مسائل أصول الدين بشكل بالغ الاختصار، فإنّه سيذكر ما يجدر أن يُعتمد عليه، ويبيّن ذلك قائلاً: «لأنّ لشرح

ذلك موضعاً غير هذا، والمطلوب من هذا الكتاب بيان ما يختصّه من تصحيح أصول الفقه التي ذكرناها، وبيان الصحيح منها والفاسد».

لكن مع الأسف الشديد، فرغم كلّ الجهد الذي قاما به لفصل علم الأصول عن علم الكلام بيد أنهما تورّطا في ذلك، فقد عثرنا على بعضٍ من هذه المسائل في كتابي الذريعة والعدّة، وهي:

١ ـ في ذكر ما يجب معرفته من صفات الله والنبي والأئمّة(٥).

٢ ـ في صفة العلم الواقع عند الإخبار(٦).

٣ ـ في أنّه هل كان النبي متعبّداً بشرائع من تقدّمه من الأنبياء؟(٧).

٤ ـ في أنّه لا يجوز أن يفوّض الله ـ تعالى ـ إلى النبي أو إلى العالم أن يحكم في الشرعيّات بما شاء إذا علم أنّه لا يختار إلاّ الصواب.

إضافة إلى مسائل أخرى على هذه الشاكلة(٨).

وما يجدر الالتفات إليه أنّه على الرغم من بدء علم الأصول بأخذ استقلاله ـ ولو تدريجياً ـ في هذه المرحلة، ومع خروج مجموعة من المسائل المذكورة أعلاه منه في المراحل التالية، إلاّ أنّ مجموعة من مسائله بقيت تحت تأثير المسائل الكلاميّة والمنطقيّة أحياناً، بل سوف نرى في المراحل الأخيرة نفوذ أو دخول المسائل الفلسفيّة فيه بشكل عميق أيضاً.

على أية حال، فالبحث في هذا الصدد واستخراج مواضع تأثير سائر العلوم في علم الأصول، وخاصة العلوم العقليّة منها، يحتاج إلى بحوث موسّعة ومطوّلة ليست مورد اهتمامنا فعلاً.

ولا يفوتنا التذكير هنا أن الشيعة سرعان ما بلغوا بهذا العلم كماله، رغم تأخّرهم عن أهل السنّة حوالي ثلاثة قرون في العمل بالاجتهاد والسعي لاستخدام القواعد الأصوليّة لاستنباط الأحكام الشرعيّة؛ وذلك لسببين:

السبب الأوّل: بعدما حصل الشيعة على نتائج الجهود التي توصّل إليها أهل السنّة عقب البحث والتحقيق في علم الأصول، أضافوا إليها ـ في المواضع اللازمة ـ آراءهم ونظريّاتهم، وفق ما تقتضيه الأسس العلمية والمبادئ المذهبيّة.

السبب الثاني: كان باب الاجتهاد قد فتح على مصراعيه عند الشيعة، على عكس الحال عند أهل السنّة، الذين لم يتجاوزوا اجتهادات الأئمة الأربعة، فقد كان الشيعة أحراراً في عملهم الاجتهادي، فمخالفة الإجماع كان يمكنها لوحدها فقط أن تمارس تحديداً وتضييقاً لحركة الاجتهاد لا مخالفة الأشخاص؛ من هنا، بلغ الاجتهاد الشيعي كماله ونال أرقى أشكاله الممكنة.

ميزات المرحلة الرابعة

إنّ أهمّ ما امتازت به هذه المرحلة يكمن في:

١ ـ بلوغ علم الأصول الشيعي كماله.

٢ ـ استحكام أسسه وقوّته الاستدلاليّة.

٣ ـ استقلال علم الأصول وانفصاله النسبي عن مسائل علم الكلام.

والجدير ذكره، أنّ استقلال علم الأصول ينافي بدرجةٍ ما تأثره الملموس بعلم الكلام في هذه المرحلة والمراحل اللاحقة إلى يومنا هذا.

المرحلة الخامسة: مرحلة الركود والمراوحة

تعتبر هذه المرحلة محطّة توقف علم الأصول الشيعي وركود الاستنباط الإمامي، حيث استمرّت من وفاة الشيخ الطوسي إلى عصر ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، فتوقّف الاجتهاد الشيعي من بعد الشيخ الطوسي إلى حدود قرنٍ أو أكثر. من هنا، سمّى ابن إدريس ـ إضافةً إلى مجموعة من العلماء ـ هذا العصر بعصر التقليد، حيث اتّبع فقه الشيخ الطوسي ولم تُبذل جهودٌ كافية لاستخدام القواعد الأصولية في استنباط الأحكام(٩).

والسؤال هنا: ما سبب هذا الركود؟ هل كان سببه عظمة الشيخ الطوسي ونبوغه العلمي أو الإحساس بالعجز من الاستنباط في مقابل استحكام الأسس أو قوّة استنباط الشيخ الطوسي مما عزّز هيمنة الشيخ الطوسي حتى لا يقابل استنباطه استنباطاً آخر؟

لم يُعرف السبب جيّداً، ولعلّ جماع هذه الأسباب أو بعضها هو ما أدّى إلى ذلك الركود[10].

وعلى كل حال، أُلّفت مجموعةٌ من الكتب الأصوليّة في هذه المرحلة، أهمّها:

١ ـ التقريب، لحمزة بن عبدالعزيز المعروف بسلار أو سالار، والمتوفى سنة ٤٤٨ أو ٤٦٣هـ[11].

٢ ـ المصادر، للشيخ سديد الدين محمود بن علي الحمصي الرازي، المتوفّى أواخر القرن السادس.

٣ ـ التبيين والتنقيح من التحسين والتقبيح للمؤلّف السابق.

٤ ـ الجزء الأصولي من كتاب «غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع»، لأبي المكارم حمزة بن علي بن زهرة، المعروف بابن زهرة، والمتوفّى عام ٥٨٥هـ.

ويمكن أن نعتبر كتاب «غنية النزوع» بداية المرحلة اللاحقة؛ حيث تصدّى مؤلّفه لمناقشة آراء الطوسي، كما في مثل ما جاء في باب دلالة الأمر على الفور حيث اعتقد الشيخ بدلالة الأمر على الفور، فيما علّق عليه ابن زهرة بالقول: إن الأمر لا يدلّ على الفور ولا عى التراخي، وهكذا في باب دلالة النهي على الفساد التي يعتقد بها الشيخ الطوسي، فقد نفى ابن زهرة الملازمة بين الحرمة والفساد وهكذا[12].

إنّ ما امتازت به هذه المرحلة ليس فقط تأثر العلماء باجتهاد الطوسي فحسب، بل في تقليده أيضاً في التغييرات التي قام بها.

المرحلة السادسة، مرحلة النهوض والتجديد

بدأت هذه المرحلة ـ كما أشرنا ـ في عهد العالم الجليل محمّد بن أحمد بن إدريس الحلّي المعروف بابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ)، كما وساهم ابن زهرة العلوي (٥٨٥هـ) إلى حدٍّ معيّن في نشأتها.

تصدّى ابن زهرة في مباحث أصول الفقه من كتابه غنية النزوع لمناقشة بعض آراء الشيخ الطوسي التي ما كانت تعرّضت لنقد حتّى ذلك الزمان، أمّا ابن إدريس فقد كان ألّف كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، والذي يُعدّ واحداً من أهم

مصادر الفقه الشيعي، ولم يكتف ابن إدريس بتوضيح آرائه الفقهية في هذا الكتاب، بل ذكر في كل فرعٍ من المسألة أساسها الأصولي؛ حتّى أنه في بعض الأحيان طرح في فرعٍ واحد عدداً من المسائل الأصوليّة.

وبناءً على ما تقدّم، لم تكن مخالفته مع أحد في كيفيّة الاستنتاج فحسب، بل كانت تكمن في الأصول الاجتهادية والأسس الاستنباطيّة.

لقد ذكر الحلّي آراء شيخ الطائفة الطوسي أكثر من أيّ عالم آخر، تلك الآراء التي جاءت في كتاب النهاية، وبالأخص كتاب المبسوط، وأحياناً في كتب أخرى، ولعلّنا لا نعثر في كتاب السرائر على صفحة واحدة لم ينقل فيها ابن إدريس عن الشيخ الطوسي مرّةً أو مرّتين في الحدّ الأدنى.

لم يكن هدفه من استحضار آراء الطوسي مجرّد النقل فقط، بل أراد أن تكون آراء الشيخ الفقهيّة والأصوليّة موضع نقد، ولم تكن آراء الشيخ الطوسي فقط هي التي تعرّضت لموجات نقد ابن إدريس، بل لقد طال هذا النقد أنصار مدرسة الشيخ وأتباعه، وكأنّ ابن إدريس لم يهمّ للبحث والمناقشة سوى مع الشيخ الطوسي وأتباعه.

إنّ مطالعة إجماليّة عامّة لهذا الكتاب ومقدّمته توضح جليّاً المعاناة القاسية التي كان قد واجهها ابن إدريس من هيمنة روح التقليد والاتّباع.

لم تتوقّف هذه النهضة، بل واصلت تقدّمها على يد مجموعة من المحققين والنوابغ أمثال نجم الدين جعفر بن الحسين بن يحيى بن سعيد المعروف بالمحقّق الحلّي (٦٧٦هـ)، وتلميذه وابن أخته الحسن بن يوسف بن علي بن المطهّر الحلّي المعروف بالعلاّمة (٧٢٦هـ) وآخرين غيرهم.. فظهر مجدّداً تألّق علم الأصول وكمال علم الفقه.

لقد حلّت الكثير من مؤلّفات هؤلاء العلماء مكان مؤلّفات الطوسي؛ فأخذ كتاب الشرائع للمحقق الحلّي مكان كتاب النهاية للطوسي؛ حيث صار الأوّل محوراً للبحث والدراسة والشرح والتعليق.

ونشير هنا إلى مجموعةٍ من مصنّفات هذه المرحلة:

١ ـ نهج الوصول إلى معرفة الأصول، للمحقق الحلّي.

٢ ـ معارج الأصول، للحلّي نفسه.

٣ ـ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، للعلامة الحلّي، وهو عبارة عن خلاصة عن مختصر المنتهى لابن الحاجب.

٤ ـ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، للعلامة الحلّي، وقد طبع مرّتين: الأولى مع كتاب المعارج للمحقق الحلّي، والثاني طبع فيها بشكل مستقل.

٥ ـ نهاية الوصول إلى علم الأصول للعلامة الحلي نفسه، وهو كتاب مفصّل للغاية، كنت قد عثرت على نسخته الخطيّة في المكتبة الجامعيّة المركزيّة، والذي يبدو أنّه لم يُطبع حتّى الآن[١٣].

٦ ـ غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السئول والأمل في علمي الأصول والجدل، للعلاّمة الحلّي[١٤].

٧ ـ النكت البديعة في تحرير الذريعة، للعلامة الحلي، وكان العلامة نفسه قد تحدّث عن هذا الكتاب في كتابه: الخلاصة[١٥].

٨ ـ شرح غاية الوصول في الأصول، وهو عبارة عن متنٍ للغزالي (٥٠٥هـ)، شرحه العلاّمة الحلّي[١٦].

٩ ـ منتهى الوصول إلى علمي الكلام والأصول، للعلاّمة الحلّي، وهو عبارة عن مجلدٍ واحد رأى الكنتوري نسخةً منه (٥٦٢)[١٧].

١٠ ـ نهج الوصول إلى علم الأصول، للعلاّمة الحلّي[١٨].

١١ ـ منية اللبيب في شرح التهذيب، لضياء الدين عبدالله بن مجد الدين أبو الفوارس محمّد بن الأعرج الحسيني، ابن أخت العلاّمة الحلّي[١٩].

١٢ ـ غاية البادي في شرح المبادئ، لركن الدين الجرجاني، وهو من تلامذة العلاّمة الحلّي، وعاصر السيد عميد الدين، ابن أخت العلاّمة نفسه[٢٠].

١٣ ـ غاية السئول في شرح تهذيب الأصول، لأبي طالب، محمّد بن الحسن بن علي بن المطهّر، المعروف بفخر المحقّقين (٧٧١هـ).

١٤ ـ شرح المبادئ، لفخر المحققين أيضاً.

١٥ ـ شرح تهذيب الأصول، للسيد جمال الدين بن عبدالله بن محمّد بن الحسن الحسيني الجرجاني[٢١].

١٦ . شرح مبادئ الأصول، لأبي عبدالله، المقداد بن عبدالله بن محمّد بن الحسين بن محمّد السيوري، المعروف بالفاضل المقداد (٨٢٦هـ).

١٧ . تمهيد القواعد، لزين الدين بن نور الدين علي بن أحمد الجبعي العاملي، المعروف بالشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، وهذا الكتاب عبارةٌ عن مجموعةٍ من القواعد الأصوليّة واللغوية، تحتوي كلّ مجموعة على مائة قاعدة.

١٨ . معالم الأصول، للشيخ حسن بن زين الدين، ابن الشهيد الثاني (١٠١١هـ)، وقد حلّ هذا الكتاب مكان كتابي المختصر والتهذيب، وأصبح كتاباً درسيّاً، وذلك بسبب كمال مضمونه واختصاره، وبساطة عباراته، ومميّزات أخرى.. ولم يحلّ كتابٌ آخرُ مكانه إلى الآن[٢٢].

١٩ . زبدة الأصول، لمحمّد بن الحسين بن عبدالصمد الجبعي العاملي، المعروف بالشيخ البهائي (١٠٣٠هـ)، وقد ذكر الشيخ في هذا الكتاب المسائل الأصوليّة جميعها بشكل مكثف ومختصر جداً، مثل كتاب المختصر لابن الحاجب، والتهذيب للعلاّمة الحلي، كما واتبع أسلوب أهل السنّة بذكر قسمٍ من المسائل المنطقيّة، جارياً في ذلك على منوال الغزالي في المستصفى وابن الحاجب في المختصر.

مميّزات المرحلة السادسة

تكمن مميّزات هذه المرحلة فيما يلي:

١ . عودة روح الاجتهاد إلى المجتمع العلمائي الشيعي، بعد أن كانت قد تلقّت ضربةً قاسية داخله.

٢ . خروج علم الأصول . خاصة في أواخر هذه المرحلة . من صورة التصنيف المستقلّ إلى مجال كتابة الشروح على كتب السالفين، والتعليق عليها، وتلخيصها، ويمكن القول: إنّ هذا الوضع لم يختصّ بالشيعة بل شمل إلى حدّ كبير أهل السنّة أيضاً.

٣ . تأثر علم الأصول بعلم المنطق، علاوة على تأثره بعلم الكلام؛ وذلك بسبب إدخال بعض علماء الشيعة المقتدين بأهل السنّة مسائل منطقيّة في الكتب الأصوليّة.

المرحلة السابعة، مرحلة الضعف والضمور

اعتبرت هذه المرحلة مرحلة ضعف علم الأصول وفتوره جرّاء حركة الأخباريين، وكان المولى محمّد أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) أهم مؤسّسي هذه الحركة ومنظّريها وروّادها، وقد تحدّث في القسم الثالث من كتابه «الفوائد المدنيّة» عن هذا الموضوع.

كان الاسترآبادي من أشرس أعداء المجتهدين، فصبّ نقده الشديد واللاذع عليهم منذ القديمين، وحتّى الشهيدين، إلى جانب علماء آخرين غيرهم، معتبرهم أتباعاً لمدرسة أهل السنّة.

وقد فرغ الاسترآبادي من تدوين كتاب «الفوائد المدنيّة» في ربيع الأول سنة ١٠٣٠هـ، في مدينة مكّة المكرّمة، مركّزاً جهوده في هذا الكتاب على نقد المجتهدين.

ذهب الأخباريّون إلى:

١ ـ أنّ أهل السنة هم مؤسّسو علم الأصول؛ فإذا ما قمنا بتوظيف القواعد الأصوليّة في الاجتهاد الفقهي كان معنى ذلك خضوع فروع المذهب الشيعي الفقهيّة لتأثير الفقه السنّي.

٢ ـ إذا احتاج الفقه إلى تفعيل القواعد الأصوليّة لزم من ذلك القول بعدم كون أصحاب الأئمة فقهاء؛ ذلك أن مسائل هذا العلم لم تظهر في الحياة الشيعيّة إلا عقب الغيبة الكبرى.

٣ ـ إنّ علم الأصول يؤدّي إلى فقدان النصوص الدينيّة الشيعيّة أهميّتها ومكانتها.

إنّ فساد هذا الكلام واضحٌ جلّي، لا يحتاج إلى الكثير من إطالة الحديث فيه وذلك:

أولاً: قد علمنا ـ كما مرَّ ـ أنّ مؤسّس هذا العلم ليس أهل السنّة.

ثانياً: إنّ منشأ الحاجة إلى القواعد الأصوليّة لا يعني افتقار الفقه بشكل مطلق إلى تنشيط القواعد الأصوليّة، سيّما بما بات لها اليوم من معنى وسيع، حتى يلزم من ذلك القول بعدم فقاهة أصحاب الأئمة، بل إنّ هذه المرحلة التي ابتعدنا فيها عن عصر

النص وفقدنا فيها الوصول إلى المعصوم هي التي أحوجتنا ـ إلى هذا الحد ـ إلى مثل هذا العلم، ولهذا احتاج أهل السنّة إليه منذ بدايات عصر الخلافة فيما تأخّرت الحاجة الشيعيّة إلى ما بعد الغيبة الكبرى؛ وعليه، فأصحاب الأئمّة فقهاء وفي الوقت عينه نحن بحاجة ماسّة إلى علم الأصول.

ثالثاً: لا تهدف القواعد الأصوليّة إلى نحت أدلّة للاستنباط تقابل الأدلّة القطعيّة، بل الحصول عبر هذه القواعد على قدرة الاستنباط من الكتاب والسنّة، وسائر الأدلّة أحياناً؛ وعليه، لا يصحّ أيّ من إشكالات الأخباريين هنا.

لقد أدّى ظهور المدرسة الأخباريّة في هذا العصر إلى توفير أرضية مساعدة لظهور المجاميع الحديثية الكبرى، من قبيل كتاب الوافي للمولى محمّد محسن الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ)، وكتاب تفصيل وسائل الشيعة للشيخ محمّد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤هـ)، وبحار الأنوار للمولى محمّد باقر المجلسي (١١١٠هـ).

وتأليف هذه الكتب لا يعني أنّ المؤلفين أنفسهم منتمون إلى المدرسة الأخباريّة، بل كانوا يعتقدون أنّ استخدام القواعد الأصوليّة يعود بالضرر على استنباط الأحكام، وأساساً لا علاقة لنهضة الأخباريّين بظهور هذه المصنّفات، ولعلّ سبب ظهورها أمورٌ أخرى أهمّها الحصول على مصادر يجهلها مؤلفو هذه الكتب أنفسهم، إنّ ما أفرزته هذه النهضة كان توفير الخلفيّة المساعدة لوجود هذه المصنّفات[٢٣].

على كلّ حال، أيّاً كان السبب الذي يكمن وراء تأليف هذه الكتب، فإنّ المهمّ أنّها كانت من أكبر الخدمات التي أنجزت في عالم الاستنباط الفقهيّ الشيعي، فقد تسبّب فقدان النصوص أحياناً في عمليّة استنباط الأحكام الفقهيّة أو الأصوليّة (أصول الفقه)... تسبّب في وقوع العلماء في مآزق وأزمات فكريّة، إلاّ أنّ ظهور هذه الموسوعات الحديثيّة ساهم في رفع هذه المشاكل وتبديدها، فمثلاً: في باب حُجيّة الاستصحاب أو بعض الأصول الأخرى التي كان قد استفاد علماء الشيعة في الماضي من أهل السنّة وجوهَها العقليّة الاعتباريّة، وهي وجوهٌ لم تتمكّن من إقناع رجال الفكر والتحقيق، صار بالإمكان إجلاء خصوصيّات الموضوع وجوانبه بصورةٍ تغدو مطمئنة لبال الدارسين عقب تأليف هذه الكتب والعثور على هذا النوع من الروايات

المعتبرة فيها.

ونظراً للنزاعات التي كانت قائمةً بين الأخباريين والأصوليّين صنّفت مجموعة من الكتب المهمّة في علم الأصول نذكر معظمها:

١ ـ غاية المأمول في شرح زبدة الأصول، لجواد بن سعد الله بن جواد الكاظمي، المعروف بـ«فاضل جواد» الذي توفي أواسط القرن الحادي عشر.

٢ ـ حاشية المعالم، للسيد حسين بن الميرزا رفيع الدين الآملي الإصفهاني المعروف بـ«سلطان العلماء» (١٠٩٨هـ).

٣ ـ حاشية زبدة الأصول، لسلطان العلماء نفسه.

٤ ـ الوافية، للمولى عبدالله بن محمّد، المعروف بـ«الفاضل التوني» (١٠٧١هـ).

٥ ـ شرح زبدة الأصول، للمولى محمّد صالح بن المولى أحمد السروي، المعروف بالمولى صالح المازندراني (١٠٨٠هـ أو ١٠٨١هـ).

٦ ـ حاشية معالم الأصول، للمازندراني نفسه.

٧ ـ شرح عدّة الأصول، للمولى خليل بن الغازي، المعروف بـ«المولى خليل القزويني» (١٠٨٩هـ).

٨ ـ حاشية معالم الأصول، لمحمّد بن الحسن الشيرواني (١٠٩٨هـ).

٩ ـ حاشية شرح المختصر للعضدي، للآغا جمال الخوانساري (١١٢٥هـ)، وهو ابن الآغا حسين الخوانساري (١٠٩٨هـ).

١٠ ـ شرح الوافية، للسيد صدر الدين بن محمّد باقر الرضوي القمّي (المتوفّى بعد عام ١١٦٠هـ).

ولا يفوتنا القول: إنّ كتاب مشارق الشموس في شرح الدروس للسيّد حسين الخوانساري من الكتب الفقهيّة التي تضمّ آراءه الأصوليّة، إضافة إلى النَفَس الفلسفي الذي أثر في المصنّفات الأصوليّة اللاحقة، فكان لا بد من ذكر اسم هذا الكتاب ضمن مصنّفات هذه المرحلة(٢٤).

وكنّا قد أشرنا ـ في بداية هذه المرحلة ـ إلى أنّ علم الأصول كان فَقَد رونقه السابق، لكن رغم هذا لا نستطيع الإنكار أنّ كتب هذه المرحلة ـ خاصة تلك التي

صنّفت في أواخرها ـ ساهمت في تكوين المناخ الذي ساهم في إيجاد المرحلة الأخيرة وظهورها.

ولا زال علماء هذه المرحلة تحت تأثير المراحل السالفة، حيث إنّهم لم يدوّنوا كتباً مستقلّة في علم الأصول، بل كانت مصنفاتهم جميعها على صورة شرحٍ للكتب الماضية أو تعليق عليها.

المرحلة الثامنة: مرحلة التجدّد

يعتبر الأستاذ الأكبر المولى محمّد باقر البهبهاني (١٢٠٥هـ) الذي قاد علم الأصول تدريجيّاً إلى أعلى درجات الكمال مؤسّس هذه المرحلة، لم يتوان رادة هذه المرحلة ـ أي الوحيد البهبهاني وتلامذته ـ عن بذل قصارى جهدهم لمواجهة الحركة الأخباريّة والحدّ من تعاظمها، فلم يكونوا ليفكّروا في البداية سوى في دفع شبهات الأخباريين واتهاماتهم، وإثبات حاجة الاجتهاد الفقهي إلى القواعد الأصوليّة.

يكتب الوحيد البهبهاني في كتابه: الفوائد الحائريّة قائلاً: «لما بعد العهد عن زمان الأئمة وخفيت أمارات الفقه والأدلّة، على ما كان المقرّر عند الفقهاء والمعهود بينهم بلا خفاء بانقراضهم وخلوّ الديار عنهم، إلى أن انطمس أكثر آثارهم كما كانت طريقة الأمم السابقة، والعادة الجارية في الشرائع الماضية، أنه كلّما يبعد العهد عن صاحب الشريعة تخفى أمارات قديمة وتحدث خيالات جديدة إلى أن تضمحل تلك الشريعة، توهّم متوهّم أن شيخنا المفيد ومن بعده من فقهائنا إلى الآن كانوا مجتمعين على الضلالة، مبدعين بدعاً كثيرة... متابعين للعامّة، مخالفين لطريقة الأئمة، ومغيّرين لطريقة الخاصة، مع غاية قربهم لعهد الأئمة، ونهاية جلالتهم وعدالتهم، ومعارفهم في الفقه والحديث، وتبحّرهم وزهدهم وورعهم».

ويتابع قائلاً: «وشبهتهم الأخرى هي أن رواة هذه الأحاديث ما كانوا عالمين بقواعد المجتهدين، مع أن الحديث كان حجّةً لهم، فنحن أيضاً مثلهم لا نحتاج إلى شرط من شرائط الاجتهاد، وحالنا بعينه حالهم، ولا ينقطعون بأن الراوي كان يعلم أن ما سمعه كلام إمامه، وكان يفهم من حيث إنه أهل اصطلاح زمان المعصوم عليه السلام

ولم يكن مبتلى بشيء من الاختلالات التي ستعرفها، ولا محتاجاً إلى علاجها»[٢٥].

ويبحث الوحيد البهبهاني ـ عقب ذلك وبتفصيل ـ مواضع الاختلاف بين الأخباريين والأصوليين، مثل حجيّة القطع الحاصل من المقدّمات العقليّة، وحجيّة ظواهر الكتاب الكريم، وجريان أصالة البراءة في الشبهات الحكميّة التحريميّة، بصورة لم يكن لها سابقة من قبل.

وفي الأخير، أخرج علماء الشيعة تدريجيّاً المسائل الأصوليّة التي كانوا قد طرحوها في سياق علم الأصول نتيجة اقتدائهم وتقليدهم لأهل السنّة في المراحل السابقة، فاستبعدوا مسائل من قبيل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة من هذا العلم.

أدّى هذا الإخراج، إضافةً إلى تبرءة الشيعة من اتهامات الأخباريين، إلى اختيار علماء الشيعة طريقهم الخاص في تدوين علم الأصول؛ حيث حدّدوا الموضوع والهدف من طرح المسائل الأصوليّة، فلم يكن الهدف تكميل مصادر الاستنباط حتّى تتمّ الزيادة على المصادر الأصليّة بمصادر أخرى، فهي ـ هذه المصادر ـ لم تكن ناقصة حتّى يضيفوا إليها مسائل أخرى، إنّما هدفهم يكمن في البحث والتحقيق بالجوانب المختلفة في مصادر الفقه الإسلامي، والوصول إلى الطريق الصحيح للاستنتاج من خلال ذلك.

مثلاً، يُعدّ الخبر الواحد من الموضوعات الأصوليّة التي أخذ الردّ والكلام فيها من جوانب مختلفة في هذه المرحلة مأخذه، في مواضع متعددة من أصول الفقه، أحدها: في باب حجيّة الخبر الواحد باعتبار حجيّة سند الخبر، والثاني: في باب حجيّة الظهور باعتبار حجيّة دلالته، والثالث: في باب التعادل والترجيح باعتباره جهة الصدور وحلّ المعارضة وعلاجها، والرابع: في باب العام والخاص باعتبار جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، إضافة إلى الإجماع والاستصحاب ومواضيع أخرى.

بناءً عليه، لا توجد ضرورة للبحث في موضوعات من قبيل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة من الأمارات الظنيّة التي لا تؤثر أبداً في استنباط الفقه الشيعي، بل لعلّه تمّ النهي عن استخدامها في مجال الاجتهاد، فأخرجت تدريجيّاً من علم الأصول،

لتطرح. في المقابل. مسائل أخرى، بحكم الضرورة، بشكل تفصيلي بعدما لم تكن طرحت في الكتب السابقة أو كانت طُرحت بشكل محدود وبسيط جداً، مثل: حجيّة الظن المطلق، والعلم الإجمالي وما يتعلّق به من قبيل الاضطرار إلى بعض أطرافه، والخروج من محل الابتلاء، إضافة إلى مسائل أخرى، قد نضطرّ لذكرها من باب المثال.

من هنا، تحرّر علم الأصول في هذه المرحلة من قيود بعض المسائل، وتعمّق في كثير من الموضوعات الجديدة التي ظهرت، كما ووصل تدريجياً إلى نهاية أوج كماله؛ حيث تتضح هذه الحقيقة بمقارنة كتب من قبيل الرسائل والكفاية مع كتب سائر المراحل وسائر المذاهب.

ويعدّد صاحب كتاب «المعالم الجديدة» ثلاثة مجموعات من علماء هذه المرحلة الذين استمرّوا في طريق التعليم حوالي نصف قرن، ووصلوا بعلم الأصول إلى قمّة الكمال والرقي، وهي:

المجموعة الأولى: الطلاب المباشرون للأستاذ المحقّق الوحيد البهبهاني وهم: السيد محمد مهدي بحر العلوم (١٢١٢هـ)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ)، والميرزا أبو القاسم القمّي (١٢٣١هـ)، والسيد علي الطباطبائي (١٢٣١هـ)، والشيخ أسد الله الشوشتري (١٢٣٤هـ).

المجموعة الثانية: ومعظمهم من طلاّب المجموعة الأولى مثل: السيد محسن الأعرجي الكاظمي (١٢٤٠هـ)، وشريف العلماء محمّد شريف بن حسن (١٢٤٥هـ)، والمولى أحمد النراقي (١٢٤٥هـ)، والشيخ محمّد تقي بن عبدالرحيم (١٢٤٨هـ)، والشيخ محمّد حسن النجفي صاحب كتاب الجواهر (١٢٦٦هـ).

المجموعة الثالثة: وعلى رأسها الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، تلميذ شريف العلماء، والذي لا يزال تلاميذه المباشرون وغير المباشرين يكمّلون مسير هذه المرحلة، حتّى وصلوا بها إلى قمّة الكمال والرقي[٢٦].

من هنا، لا بد أن نعتبر الشيخ الأنصاري ﵀ الرائد الأوّل لمرحلةٍ من مراحل تقدّم هذا العلم، بل لا بدّ من أن يكون مؤسّس المرحلة الأخيرة والمتقدّمة من مراحل علم

الأصول ـ وهي المرحلة التاسعة ـ فمن المناسب أن تحمل هذه المرحلة اسمه.

ونذكر هنا قسماً من أهمّ مصنفات هذ المرحلة أو المرحلتين الأخيرتين:

١ ـ الفوائد الحائريّة، للأستاذ الأكبر محمّد باقر بن محمّد أكمل، الوحيد البهبهاني (١٢٠٥هـ).

٢ ـ قوانين الأصول، للميرزا أبي القاسم بن المولى محمّد حسن الجيلاني، المعروف بالميرزا القمّي (١٢٣١هـ).

٣ ـ المحصول، السيد محسن بن السيّد حسن الحسيني الأعرجي الكاظمي (١٢٤٠هـ).

٤ ـ الوافي في شرح الوافية، للأعرجي نفسه.

٥ ـ مفاتيح الأصول، للسيّد محمّد بن علي بن محمّد علي الطباطبائي (١٢٤٢هـ).

٦ ـ عوائد الأيام، للمولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي (١٢٤٥هـ).

٧ ـ مناهج الوصول إلى علم الأصول، للمولى أحمد النراقي.

٨ ـ هداية المسترشدين، للشيخ محمّد تقي بن عبدالرحيم (١٢٤٨هـ).

٩ ـ عناوين الأصول، للمير عبدالفتّاح بن علي الحسيني المراغي (١٢٥٠هـ)، وهذا الكتاب عبارة عن مزيج من القواعد الفقهيّة والأصوليّة.

١٠ ـ حقائق الأصول، للحاج المولى عبدالرحيم بن علي نجف آبادي، وقد توفّي تقريباً عام ١٢٨٦هـ.

١١ ـ الفصول في علم الأصول، للشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم (١٢٦٠هـ).

١٢ ـ إشارات الأصول، للحاج المولى محمّد إبراهيم بن محمّد حسن الكاخكي الإصفهاني، المعروف بالكلباسي (١٢٦١هـ).

١٣ ـ ضوابط الأصول، للسيد إبراهيم بن محمّد باقر الموسوي القزويني (١٢٦٤هـ).

١٤ ـ نتائج الأفكار، للقزويني نفسه.

١٥ ـ فرائد الأصول، للشيخ مرتضى بن محمّد الأمين بن شمس الدين الأنصاري (١٢٨١هـ).

١٦ ـ مطارح الأنظار، تقرير الميرزا أبي القاسم بن الحاج محمّد علي الطهراني المعروف بكلانتر (١٢٩١هـ) لدروس الشيخ الأنصاري.

١٨ ـ بشرى الوصول إلى علم الأصول، للسيد حسين بن محمّد بن الحسن الكوه كمري (١٢٩٩هـ).

١٩ ـ أوثق الوسائل في شرح الرسائل، لموسى بن جعفر بن المولى أحمد التبريزي (١٢٩٩هـ).

٢٠ ـ جوامع الشتات، لمحمود بن جعفر بن الباقر بن القاسم الميثمي (١٣٠٨هـ).

٢١ ـ قوامع الفضول، للمؤلّف نفسه.

٢٢ ـ بدائع الأفكار، للحاج الميرزا حبيب الله الرشتي (١٣١٢هـ).

٢٣ ـ غاية المسؤول في علم الأصول، لضياء الدين محمّد حسين بن محمّد علي الشهرستاني (١٣١٥هـ).

٢٤ ـ بحر الفوائد في شرح الفرائد، للحاج الميرزا محمّد حسن الآشتياني (١٣١٩هـ).

٢٥ ـ مجمع الأصول، لمحمد باقر بن محمد علي المازندراني (١٣٢٢هـ).

٢٦ ـ كفاية الأصول، للآخوند المولى محمّد كاظم الخراساني (١٣٢٩هـ).

٢٧ ـ فوائد الأصول، للمؤلّف نفسه.

٢٨ ـ حاشية كتاب فرائد الأصول، للمؤلّف نفسه.

٢٩ ـ إيضاح الفرائد في علم الأصول، للسيد محمّد بن الأمير محمّد تقي التنكابني (١٣٥٩هـ).

٣٠ ـ نهاية الدراية في شرح الكفاية، للشيخ محمّد حسين النجفي الإصفهاني، المعروف بالكمباني (١٣٦١هـ).

٣١ ـ مقالات الأصول، للآغا ضياء الدين العراقي (١٣٦١هـ).

٣٢ ـ فوائد الأصول، (تقرير درس النائيني)، بقلم الشيخ محمّد علي الكاظمي (حدود ١٣٦٥هـ).

٣٣ ـ أجود التقريرات (تقرير درس النائيني)، بقلم السيّد أبو القاسم الخوئي (١٤١٣هـ).

٣٤ـ شرح كفاية الأصول، للشيخ عبدالحسين الرشتي (١٣٧٣هـ).

٣٥ـ نهاية النهاية في شرح الكفاية، للحاج الميرزا علي الإيرواني (١٣٥٣هـ).

٣٦ـ درر الفوائد، للحاج الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي (١٣٥٥هـ).

٣٧ـ حقائق الأصول (شرح للكفاية)، للسيد محسن الحكيم (١٣٩٠هـ).

٣٨ـ نهاية الأفكار (تقرير درس الآغا ضياء الدين العراقي)، بقلم الشيخ محمّد تقي البروجردي (١٣٥٠هـ).

٣٩ـ بدائع الأفكار (تقرير درس الآغا ضياء الدين العراقي)، بقلم الميرزا هاشم الآملي.

٤٠ـ منهاج الوصول إلى علم الأصول، للإمام روح الله الخميني (١٤٠٩هـ).

٤١ ـ دراسات في علم الأصول (تقرير درس السيد أبي القاسم الخوئي)، بقلم السيد علي الشاهرودي.

٤٢ ـ مصباح الأصول (تقرير درس السيد أبي القاسم الخوئي)، بقلم السيد محمّد سرور الواعظ الحسيني البهسودي.

٤٣ ـ جواهر الأصول (تقرير درس السيد أبي القاسم الخوئي)، بقلم فخر الدين الزنجاني.

٤٤ ـ مصابيح الأصول (تقرير درس السيد أبي القاسم الخوئي)، بقلم علاء الدين بحر العلوم.

إضافة إلى كتب كثيرة خارجة عن نطاق بحثنا[٢٧].

مميزات المرحلة الثامنة

١ ـ أخذ التحقيق في المسائل الأصوليّة في هذه المرحلة ـ خاصةً من عصر الشيخ الأنصاري إلى الآن ـ رونقه، وعُرفت كتب تحقيقيّة كثيرة أعمّ من الكتب المستقلّة أو تلك الشروحات والتعليقات، فلا نستطيع مقارنة كتب هذه المرحلة بكتب المراحل السابقة. وإذا أردنا مقايسة هذه التحقيقات أو المؤلّفات الأصوليّة وخاصّة تلك التي صنّفت في القرن الأخير ـ أي من عصر الشيخ الأنصاري إلى زماننا الراهن ـ بتلك التي

ألّفت منذ أحد عشر قرناً، فلا شكّ أن مصنّفات هذه المرحلة هي التي سترجّح من حيث الكميّة والنوعيّة.

٢. عُرف ـ اصطلاحاً ـ قسمٌ من مصنّفات هذه المرحلة بالتقريرات، وهي ظاهرة نادرة في العصور السالفة، وهذه التقريرات عبارة عن كتابة الدروس ـ من قبل الطلاّب أنفسهم ـ التي كان يلقيها الأساتذة عليهم، وذلك من أجل أن تتمّ الاستفادة منها للطلاب الآخرين.

٣ ـ علاوة على ردّ الأصوليين آراء الأخباريين في علم الأصول في بداية هذه المرحلة ونقدها، ردّوا عليهم أيضاً في مسائل أخرى داخل علم الأصول نفسه، وهي مسائل كان الأخباريون قد سجلوا نقداً حولها، مثل عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقليّة لاستنباط الحكم الشرعي، وعدم حجيّة ظواهر الكتاب الكريم، وعدم جواز إجراء أصل البراءة في الشبهات الحكميّة التحريميّة.

٤ . كان قد تأثر علم الأصول ـ ومنذ وقت طويل ـ بعلمي المنطق والكلام إلى درجة طرح بعض مسائلهما في علم الأصول، أمّا في هذه المرحلة فقد قلّ تأثيرهما فيه، حتّى أنّه لم تطرح فيه أيضاً الموضوعات المنطقية والكلامية البحتة، ومع ذلك بقيت بعض المسائل نافذةً فيه مثل الجزئي والكلّي، والكلّي الطبيعي والعقلي، والجنس والفصل، والقضية الحقيقيّة والخارجيّة، والكلام النفسي واللفظي، واتحاد الطلب والإرادة، والجبر والتفويض، واختياريّة الإرادة.

كما وأدخل في هذه المرحلة وربّما في المراحل السابقة رجال أمثال الآغا حسين الخوانساري[٢٨] وغيره مسائل فلسفيّة أيضاً، منها: الاعتباري والانتزاعي[٢٩]، وعدم صدور الكثير عن الواحد وبالعكس[٣٠]، وتوارد العلّتين على معلول واحد[٣١]، وأصالة الوجود والماهيّة[٣٢]، والحركة القطعيّة والتوسطيّة[٣٣]، وعدم التغيير وعدم التعلّل الذاتي[٣٤]، واستحالة تأخّر أجزاء العلّة عن المعلول[٣٥]، وبساطة المشتق[٣٦]، والفرق بين المبدأ والمشتق[٣٧]، والفرق بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة[٣٨]، والشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات[٣٩]، ومبادئ الإرادة[٤٠]، واتحاد حكم الأمثال[٤١]، والجعل بالذات وبالعرض والتبع، والجعل البسيط والمركّب[٤٢]،

والشيء ما لم يجب لم يوجد[٤٣]، والموجود بوجود واحد ليس له إلا ماهيّة واحدة[٤٤]، والحيثيّة التعليليّة والتقييديّة[٤٥]، والماهيّة من حيث هي هي ليس إلاّ هي[٤٦].

ونأمل أن يحالفنا الحظ وتكون هناك فرصة مناسبة لطرح المسائل الفلسفيّة التي وردت إلى علم الأصول.

٥ ـ إنّ الكثير من مسائل علم الأصول الحاليّة والتي تُعتبر من أركانه بما فيها من فروع متعدّدة تستوجب البحث والحوار، لم تكن أبداً موضوع بحثٍ في الماضي أو كانت تبحث بشكل بسيط وسطحي، مثلا: الصحيح والأعمّ، والترتّب، واجتماع الأمر والنهي، والتمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة، ودوران الشيء بين المتباينين، ودوران الشيء بين الأقلّ والأكثر، ودوران الشيء بين المحذورين، والعلم الإجمالي، والخروج من محلّ الابتلاء، واستصحاب الأمور التدريجيّة، واستصحاب أحكام الشرائع السابقة، واستصحاب الكلّي، والأصل المثبت، والتمسّك بالعام مع استصحاب حكم المخصّص، والاستصحاب التعليقي، والمناط ببقاء الموضوع في باب الاستصحاب، والنسبة في الأصول، والنسبة بين الأصل والأمارة، والحكومة والورود.

٦ ـ اختلفت في هذه المرحلة طريقة معالجة الأبحاث وتحليلها عن المراحل السابقة بشكل جذري، بحيث لم يبق منها سوى المصطلحات، فقد تغيّر أساس البحث تغييراً كلياً، مثلاً: كان قد طرح في مباحث استعمال اللفظ في أكثر من معنى، والصحيح والأعمّ، ومبحث الضدّ،واجتماع الأمر والنهي، ومفهوم الشرط، والتمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة والمفهوميّة، والبراءة، والاستصحاب وغير ذلك في كتب مثل الكفاية والرسائل، لكننا لا نستطيع مقارنة هذين الكتابين بأيٍّ من الكتب السالفة، أمثال المعتمد، والمستصفى، ومختصر ابن الحاجب، وشرحه، والمعالم والزبدة وحتّى القوانين والفصول وغيرها من الكتب التي توضّح هذه الحقيقة جيّداً.

* * *

الهوامش

١ ـ مقدمة ابن خلدون: ٤٨٨؛ والشيخ محمّد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي: ٢٧٨.

٢ ـ الشيخ عباس القمّي، الكنى والألقاب ١: ١٩٤.

٣ ـ المصدر نفسه: ٢: ٢٢، نقلاً عن رجال بحر العلوم.

٤ ـ كنت قد طبعت الكتاب الأول ـ وهو عبارة عن مجلّدين من ألف صفحة ـ في المطبعة الجامعية في طهران، وكنت قد عرّفت بالكتاب بشكل مفصّل في مقدّمته ونقلت آراء بعض السادة. وطبع الكتاب الثاني مرتين: الأولى في الهند والثانية في إيران. وقد لخّصت معظم مطالبه في مجلّة «مقالات وبررسيها».

٥ ـ الشيخ الطوسي، عدّة الأصول، الفصل الخامس: ١٧.

٦ ـ السيد المرتضى، الذريعة ٢: ٤٨٢؛ وعدّة الأصول، الفصل الثامن: ٢٧.

٧ ـ الذريعة ٢: ٥٩٥؛ وعدّة الأصول، الفصل ٧٩: ٢٢٧.

٨ ـ الذريعة ٢: ٦٥٨، ٦٦٩.

٩ ـ آغا بزرك الطهراني، رسالة حياة الشيخ الطوسي، وقد طبعت هذه الرسالة في مقدّمة التبيان في النجف؛ والمحقق الحلّي، أوائل المعتبر، نقلاً عن الشيخ الأنصاري في كتاب الرسائل: ٩٠.

١٠ ـ السيد محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة: ٦٢ ـ ٦٧.

١١ ـ ربّما يناسب هذا الكتاب المرحلة السابقة أكثر من هذه المرحلة.

١٢ ـ المعالم الجديدة: ٧٤ ـ ٧٥.

١٣ ـ مؤخراً طبع الكتاب محققاً ومصححاً في مدينة قم المقدّسة (التحرير).

١٤ ـ ذُكر هذا الكتاب بهذا الاسم في كتب التراجم والفهارس (راجع: فهرس المكتبة الجامعيّة المركزيّة، ج٣، القسم الثالث، ج٥: ١٧٠٦، الرقم: ١٣٩. وقد عدّد في كشف الظنون٢، عامود ١٨٥٥ في سياق تعريف كتاب منتهى السئول والأمل لابن الحاجب شروحاً لمختصر المنتهى كان من بينها شرح للعلامة الحلّي يحمل اسم غاية الوضوح وإيضاح السبل في شرح منتهى السئول والأمل، وحيث لم أجد اسماً لهذا الكتاب في كتب التراجم والفهارس، لهذا أستبعد أن يكون مصنّفاً آخراً للعلاّمة الحلّي، وعليه أحتملُ احتمالاً قوياً أن يكون قد حصل اشتباه في البين.

١٥ ـ العلاّمة الحلّي، الخلاصة: ٤٦.

١٦ ـ حاجي خليفة، كشف الظنون ٢، عامود ١١٩٤.

١٧ ـ فهرس المكتبة الجامعيّة المركزيّة ٣: ١٧٤٤.

١٨ ـ المصدر نفسه.

١٩ ـ راجع: فهرس المكتبة الجامعيّة المركزيّة ج٣، القسم الثالث، المجلّد الخامس: ١٧٢٧؛ ولدى الآغا ضياء الدين شرح على التهذيب وآخر على المبادئ (راجع المصدر نفسه).

٢٠ ـ مقدّمة المبادئ: ٣٧.

٢١ ـ فهرس المكتبة الجامعيّة المركزيّة ج٣، القسم ٦٤: ٢٢٨٣.

٢٢ ـ مؤخراً اتخذ كتاب أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر، والحلقة الأولى والثانية من كتاب دروس في علم الأصول للسيد محمد باقر الصدر مكان كتاب المعالم في الحوزات الشيعية (التحرير).

٢٣ ـ راجع في هذا المجال: السيّد محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة: ٨٣.

٢٤ ـ المعالم الجديدة: ٨٤.

٢٥ ـ المصدر نفسه: ٨٦.

٢٦ ـ المصدر نفسه: ٨٨، ٧٩.

٢٧ ـ لمزيد من الاطلاع راجع: مهدي مهريزي، كتابشناسي أصول فقه شيعة.

٢٨ ـ المعالم الجديدة: ٨٤.

٢٩ ـ المولى محمّد كاظم الخراساني، الكفاية، بحث الحكم الوضعي.

٣٠ ـ بحث الواجب التخييري وغيره.

٣١ ـ بحث تعدّد الشرط واتحاد الجزاء.

٣٢ ـ تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد وبحث اجتماع الأمر والنهي.

٣٣ ـ استصحاب الزمان والأمور التدريجيّة.

٣٤ ـ مادّة الأمر: الجهة الرابعة، وبحث القطع: الأمر الثاني.

٣٥ ـ الشرط المتأخّر.

٣٦ ـ المشتق.

٣٧ ـ المشتق.

٣٨ ـ المشتق.

٣٩ ـ الواجب التعليقي.

٤٠ ـ معنى الطلب وبحث القطع.

٤١ ـ أواخر بحث الترتّب وغيره.

٤٢ ـ حجيّة القطع، الأمر الأوّل.

٤٣ ـ مقدّمة الحرام وغيره (الشيء ما لم يجب لم يوجد).

٤٤ ـ بحث اجتماع الأمر والنهي، المقدّمة الرابعة لاستدلال صاحب الكفاية في عدم جواز الاجتماع.

٤٥ ـ في موارد متعدّدة من جملتها: بحث اجتماع الأمر والنهي ومقدّمة الواجب.

٤٦ ـ تعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد.

المدخل إلى الجنسيّة في الفقه الإسلامي
دراسة مقارنة مع القانون الوضعي

د. مصطفى دانش پجوه(*)

تمهيد في مبدأ فكرة الجنسية في الفقه الإسلامي

ليس ثمّة عنوان لظاهرة «الجنسيّة» في الفقه الإسلامي، ولذلك توجد ـ أو يمكن أن توجد ـ نظريّات مختلفة حول هذه الظاهرة والفكرة في الدولة الإسلاميّة، أو في الفقه الإسلامي.

وتوضيحاً لذلك نقول: إنّ تقسيم الأرض إلى أقاليم متعدّدة، والمجتمع العالمي إلى دول كثيرة، يستدعي توزيعاً دوليّاً للأفراد، وهذا التوزيع يوجب ظهور فكرة الجنسيّة التي على ضوئها تتمكّن الدول من تعيين أعضاء شعوبها، وبعبارة أخرى: إنّ منشأ ظهور فكرة الجنسيّة هو تعدّد الدول في العالم.

وحينئذ، فمن الممكن أن يقال بانتفاء ظاهرة الجنسيّة وفكرتها، انطلاقاً من عدم اعتراف الإسلام بدول متعدّدة ضمن الجغرافيا الإسلاميّة؛ لأنّ دولة الإسلام دولة عالميّة، خصوصاً بالنسبة إلى الدولة المثاليّة، أي دولة المهدي عجّل الله فرجه الشريف[1].

كما أنّ نظريّة نسخ سائر الأديان بالإسلام يمكن أن تعني عدم اعتراف الإسلام بالدول الأخرى غير الإسلاميّة، وبالنتيجة تحمل هذه النظريّة على عدم إقرار الإسلام فكرة الجنسيّة[2]، وهكذا من الممكن إنكار فكرة الجنسيّة في الإسلام، على أساس أنّه ليس في الفقه الإسلامي موضوع تتطبق أحكامه على

(*) باحث متخصص في الفقه الإسلامي، وقد أُرسل المقال إلينا بالعربية.

أحكام الجنسيّة في القانون الوضعي الحديث انطباقاً كاملاً[٣].

بيد أنّه ودفعاً لهذه التصوّرات نقول:

أولاً: إن انتفاء الجنسيّة بتبع انتفاء منشئها ـ أي تعدّد الدول ـ في المستقبل الإسلامي، وقوانين الدولة الإسلاميّة المثاليّة لا يتنافى مع وجود ظاهرة الجنسيّة وفكرتها قبل ذلك الزمان، كما أنّ التاريخ يشهد بذلك.

ثانياً: إنّ نظريّة نسخ سائر الأديان والشرائع لا تعني عدم الاعتراف بالدول غير الإسلاميّة، كما أنّ النصوص الفقهيّة خالية عن هذا المعنى، بل إنّها وتطبيقها في التاريخ يحكيان عن اعتراف الإسلام والدولة الإسلاميّة بسائر الدول غير الإسلاميّة، ومع غضّ النظر عن هذا الاعتراف وضمن مبدأ تعدّد الدول قبل دولة المهدي عجلّ الله تعالى فرجه الشريف ـ وإن كان الإسلام لا يعترف بهم بحسب الافتراض ـ لا بدّ للدولة الإسلاميّة من تعيين شعبها وتمييز أبنائها عن الأجانب، ولا يكون ذلك إلاّ بواسطة فكرة «الجنسيّة»، حتى لو لم تسمّ بهذا الاسم.

ثالثاً: إنّ عدم انطباق قوانين الجنسيّة الإسلاميّة وأسسها على الجنسيّة الحديثة المعاصرة لا تعني انتفاء هذه الظاهرة في الدولة الإسلاميّة، أو فكرتها في الفقه الإسلامي، تماماً كما لا يعنيه اختلاف الجنسيّة وضوابطها في الدول المختلفة في العالم الحاضر.

لكن مع ذلك كلّه نرى أنّ إبطال نظريّة «انتفاء الجنسيّة في الإسلام» لا يكفي لإثبات وجود فكرة الجنسيّة في الفقه الإسلامي، حتّى في صورة الإقرار بوجود ظاهرة الجنسيّة في الدولة الإسلاميّة منذ زمن الرسول الأعظم ﷺ إلى زماننا هذا عبر التاريخ؛ لأنّ وجود ظاهرة الجنسيّة في الدول الإسلاميّة كان نتيجة تعدّد الدول في العالم الإنساني لا بدعوةٍ من الإسلام نفسه، ومن الممكن أن يكون تعيين أسسها وقوانينها من صلاحيات الحاكم الإسلامي والدولة الإسلاميّة، لا الفقه الإسلامي.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ تقسيم المقيمين في إقليم الدولة الإسلاميّة إلى مواطنين وأجانب، واختلاف حقوقهم وتكاليفهم.. لا يعني إقرار فكرة الجنسيّة في الإسلام، بل يلزم ـ مضافاً إلى ذلك ـ تقسيم الأفراد وتعيين حقوقهم وتكاليفهم في الفقه

الإسلامي أيضاً.

ولإثبات ذلك يجب علينا ـ أوّلاً ـ ممارسة قراءة سريعة لتاريخ الدولة الإسلاميّة وكيفيّة نشوئها، وتكوّن شعبها، وكيفيّة التحاق أعضائها فيما بعد بمواطنيتها، ثم نبحث ـ عقب ذلك ـ بحثاً تحليليّاً عن المجتمع السياسي الإسلامي، أو عن الدولة الإسلاميّة والعنصر الإنساني فيها، أي شعب الدولة الإسلاميّة ومعياريّة عضويّة الأفراد فيها.

ونواصل البحث ـ ثانياً ـ عن كيفيّة استكشاف الجنسيّة الإسلاميّة في الفقه الإسلامي ـ وإن لم يفرد لها عنوان فيه ـ وذلك من ناحية ترتّب الآثار على «موضوع ما» على غرار الحال في الجنسية في القانون المعاصر.

إثبات الجنسية في الفقه الإسلامي

المبحث الأول: قراءة تاريخية

تكوّنت الأمّة الإسلاميّة بعد الهجرة في المدينة المنوّرة، وإن كان لها كيان قبل ذلك في مكّة المكرّمة، فالدولة الإسلاميّة ـ وبعبارة أخرى المجتمع السياسي الإسلامي ـ شهد تباشيره في المدينة؛ ذلك أنّ أحد أركان الدولة ـ وهو الإقليم ـ لم يتحقّق للرسول ﷺ في مكّة، كما أنّ ركنها الآخر ـ وهو الحكومة ـ لم يكن قد تشكّل بعد.

أمّا بعد هجرة الرسول ﷺ وأصحابه إلى المدينة فقد تكاملت العناصر الثلاثة ـ أو الأربعة ـ لأركان الدولة عنده؛ فقد قامت أوّل دولة إسلامية في المدينة المنوّرة[٤] وكان المسلمون من المهاجرين والأنصار ويهود المدينة الذين التزموا بميثاق المدينة[٥] شعباً لها.

وبعد استقرار الدولة النبويّة في المدينة انشدّ الناس نحو الإسلام أكثر من قبل وخصوصاً بعد فتح مكّة وسائر البلاد، وعند ذلك استجاب كثير من الناس لدعوة الرسول ﷺ، وبدأوا يدخلون الإسلام أفواجاً، وبذلك اتّسع إقليم الدولة النبويّة ونما شعبها، وعند ذاك وبسبب نزول آية الجزية[٦] أمكنت عضويّة سائر الكفّار من أهل

الكتاب ـ مضافاً إلى يهود المدينة ـ في المجتمع السياسي الإسلامي والانضمام إلى شعب الدولة الإسلاميّة، أمّا سائر الناس من دون هؤلاء فكانوا أجانب.

على هذا، نرى أنّ معيار المواطنية في المجتمع السياسي النبويّ ـ أي أوّل دولة إسلاميّة ـ كان يرتكز على أساسين: قبول الإسلام أو قبول العهد [الجزية] من دون النظر إلى قوميّة الفرد أو جنسه أو عنصره أو لونه أو لسانه أو موطنه أو...

وباستمرار هذه الدولة في التاريخ بدأ أولاد المسلمين يلتحقون بآبائهم جميعاً ويعدّون مواطنين في الدولة الإسلاميّة، وكذلك أولاد الذمّيين كان يلتحقون بآبائهم حين بلوغهم سنّ الرشد، أو التكليف على قول، أو مطلقاً ودوماً على قول آخر.

نستنتج من هذا أنّه بعد قيام الدولة الإسلاميّة كان يعدّ كلّ من له انتساب إلى الأمّة الإسلاميّة [المسلمين] أو الدولة الإسلاميّة [أهل الكتاب] شعباً للدولة، يتمتّعون بحقوقهم[٧]، أمّا سائر المقيمين في دار الإسلام ـ أعني المستأمنين وسائر الكفّار المعاهدين ـ فكانوا أجانب، وهم وإن تمتّعوا ببعض الحقوق إلاّ أنّهم كانوا محرومين من الحقوق الخاصّة بالمسلمين وأهل الذمّة، وهكذا تحقّقت الجنسيّة الإسلاميّة بناءً على الدين أو العهد.

واستمرّت هذه السيرة بعد ارتحال الرسول ﷺ في عصر وحدة الخلافة[٨] أو في عصر الخلافات المتعدّدة المعاصرة لها[٩]، وأخيراً في عصر الخلافة العثمانيّة[١٠] وسائر الحكومات الملكيّة وغيرها في سائر أنحاء دار الإسلام ـ كإيران مثلاً[١١] ـ على نحو وحدة الدولة وتعدّد الحكومات والأقاليم؛ لأنّ لكلّ مسلم ـ رغم انتسابه إلى إقليمٍ وحكومة ـ حرّية الانتقال من أيّ بلد من بلاد دار الإسلام إلى بلد آخر منها، والإقامة فيها، والتمتّع بحقوق المسلمين كسائر المسلمين المنتمين إليها.

أمّا بعد نشوء العلاقات الاستعماريّة بين الدول الإسلاميّة والدول الغربيّة، ونتيجةً لهذه العلاقات أخذت تنفصل الدول بعضها عن بعض، فابتعدت قوانين الجنسيّة عن أساسها الديني، وتلوّنت واصطبغت بلون القوميّة والصبغة الإقليميّة والمواطنيّة بالمعنى الحديث، بحيث يعدّ كلّ من الإيرانييّن والعثمانييّن أجانب في إقليم الآخر[١٢]، وقد بلغ ذلك أوجه في أواخر العصر العثماني عام ١٨٦٩م[١٣]، وفي إيران

سنة ١٢١٣ هجري شمسي[١٤]؛ حيث اتخذت التشريعات الجديدة للجنسيّة.

المبحث الثاني: نظرة تحليلية سياسية في المجتمع السياسي الإسلامي

جاءت مقولة الجنسيّة بعد تقسيم العالم وتعدّد الدول، والجنسيّة عبارة عن أداة التوزيع الدولي للأفراد؛ لأنّها تحكي عن صلة الفرد بالدولة المعيّنة.

وقد حان الوقت أن نتساءل: هل تقسيم الأرض أمر مقبول في الفقه الإسلامي أم لا؟ وعلى فرض قبوله، ما هو المعيار في التقسيم؟ وعلى أيّ قاعدة يوزّع الأفراد بين الدول؟

من البديهي أنّ الإسلام دين وعقيدة وسياسة، ينظر إلى المسائل السياسيّة من وجهةٍ عقائديّة ودينيّة؛ ولهذا فتقسيم العالم في الإسلام لا ينطلق من الأسس التي ينطلق منها القانون الحديث والعرف المعاصر، بل الإسلام بنفسه يقسّم العالم من وجهة دينيّة إلى قسمين رئيسيّين: دار الإسلام، ودار الكفر[١٥]، ولكلّ منها فروع.

وعلى هذا الأساس، ينقسم الناس إلى طائفتين: طائفة وثيقة الارتباط بدار الإسلام، وهم المسلمون وأهل الذمّة، وطائفة أخرى هم الأجانب، على اختلاف مذاهبهم وحقوقهم في دار الإسلام.

وإيضاحاً لذلك نقول: لا شكّ ولا ريب أنّ الدولة الإسلاميّة دولة دينيّة[١٦]؛ إذ مضافاً إلى سيرة الرسول الأعظم ﷺ في ذلك، نشاهد أنّ عناصر هذه الدولة تصطبغ بصبغة دينيّة، فالسيادة منحصرة بالله تبارك وتعالى[١٧]، فالحكومة بسلطاتها المختلفة ذات تكوين دينيّ؛ لأنّ السلطة التشريعيّة والقوانين يجب أن تكون على وفق الشريعة الإسلاميّة[١٨]، والسلطة التنفيذيّة والحكّام يجب أن يكونوا ملتزمين[١٩] بإجراء الشريعة الإسلاميّة في إدارة المجتمع الإسلامي، وهكذا السلطة القضائية والقضاة فهم مكلّفون بفصل الخصومات وإحقاق الحقوق على طبق الشريعة الإسلامية[٢٠]، وبهذا يكون للدين دور أساسي ورئيسي في تكوّن شعب الدولة الإسلاميّة؛ إذ مع فقدان الأمّة الإسلاميّة لا يتصوّر وجود دولة إسلاميّة.

وربّما يتصوّر بعضهم من هذا الكلام ـ أي كون الدولة الإسلاميّة دولةً دينيّة،

مضافاً إلى إطلاق الأجنبي على الكفّار مطلقاً - في نظرة سطحيّة أنّ شعب دولة الإسلام منحصر بالمسلمين، والكفّار وإن كانوا من أهل الكتاب والذمّة يعدّون من الأجانب[٢١]، لكن نظرةً فاحصة ودقيقة تدفع هذا التصور الخاطئ؛ لأنّ للأجنبي في اللغة معنيين:

أحدهما: من لا ينتمي إلى الأمّة الإسلاميّة، أي ليس من المسلمين، وبهذا المعنى فإنّ جميع الكفّار - حتّى أهل الذمّة - يعدّون أجانب، ولكن هذا المعنى عقائديّ فقط، لا يلاحظ العنصر السياسي، فهو خارج عن محلّ البحث هنا.

ثانيهما: من لم يرتبط بالدولة الإسلاميّة، وبهذا المعنى فإنّ أهل الذمّة ليسوا من الأجانب، بل هم من مواطني الدولة الإسلاميّة[٢٢] كالمسلمين، على اختلاف مراتب تمتّعهم بالحقوق والواجبات، وهذا ما نبحثه هنا.

وبعبارة أخرى: مواطنية الفرد في المجتمع السياسي الإسلامي تابع لعلاقته الوثيقة بالدولة الإسلامية[٢٣]، وهذه العلاقة إمّا أن تحصل عن طريق قبول الإسلام وهو الأصل والأكثر، أو عن طريق العهد والميثاق لواجدي شرائط الذمّة، وهو الأقلّ.

ولكن على أيّ حال، ليست للقوميّة والجنس واللون والإقليم والتاريخ وأمثال ذلك من المبادئ اللااختياريّة دور في ذلك الارتباط الذي يسمّى بالجنسيّة؛ خلافاً للجنسيّة الحديثة والمعاصرة؛ وبهذا تدور الجنسية الإسلامية حول أحد عاملين إراديين واختياريين وإنسانيين، هما قبول الإسلام أو قبول العهد، وقبول حقّ الدم أو حقّ الإقليم في الجنسيّة القائمة للدولة الإسلاميّة أمارةٌ على قبول الإسلام أو العهد، لا أنّ لهما الأصالة، وبهذا يظهر الفرق الجوهري بين الجنسيّة في الفقه الإسلامي والجنسيّة في القانون المعاصر.

المبحث الثالث: نظرة قانونية إلى المجتمع السياسي الإسلامي

ينقسم سكّان الدولة إلى مواطنين وأجانب، وفق تمتّع الفرد بالجنسيّة أو حرمانه منها، وبعد هذا التقسيم يتمتّع المواطنون بحقوق أكثر من الأجانب، فالأجانب

محرومون من الحقوق العامّة والسياسيّة وبعض الحقوق المدنيّة و... فإذاً الجنسيّة هي العامل الرئيس لتمتّع الفرد بهذه الحقوق أو حرمانه منها.

وهذا التمتّع أو الحرّمان في الدولة الإسلاميّة يدور حول قبول الإسلام أوّلاً، أو قبول العهد ثانياً؛ وبهذا يتبيّن أنّ الجنسيّة ثابتةٌ في الفكرة الإسلاميّة القانونيّة، لكن على أساس خاصّ غير الأساس الذي تقوم عليه الجنسيّة في القانون المعاصر.

فمثلاً: يتمتع المواطنون [المسلمون وأهل الذمّة] بحقّ الإقامة الدائمة في إقليم الدولة الإسلاميّة، والأجانب [المستأمنون وسائر الكفّار] محرومون منه، كما أنّ المواطنين يتمتعون بحماية دولة الإسلام في مقابل الأجانب والدول الأجنبيّة، أمّا المستأمنون فهم محرومون من هذه الحماية، ومن ناحية أخرى يكلّف المواطنون [المسلمون] بالتجنيد والدفاع المسلّح عن الدولة الإسلاميّة، أمّا الأجانب فليس على كاهلهم هذا التكليف.

ويتلخّص ممّا ذكرنا:

١ ـ وجود ظاهرة الجنسيّة في الدولة الإسلاميّة أمر ضروريّ وبديهيّ كسائر الدول؛ لأنّ الدولة الإسلاميّة دولةٌ كاملة العناصر وتامّة الأركان.

٢ ـ أصول هذه الجنسيّة أسسها الحاكمة عليها منبثقةٌ من الشريعة الإسلاميّة، وليس من إجراءات الحكومة واختصاصها، إلاّ بحكم ثانويّ أو حكم ولائيّ.

٣ ـ دولة الإسلام وإن كانت دينيّة لكن عنصرها الإنساني ـ أي شعبها ـ لا ينحصر بالمسلمين، بل يشمل غيرهم من واجدي الشرائط.

٤ ـ تقوم الجنسيّة الإسلامية على أساسٍ إرادي وإنساني، وهو قبول الإسلام أو العهد، دون ملاحظة العوامل الماديّة والحيوانيّة واللاإراديّة، كالموطن، والجنس، واللون، واللغة، والعرق، والقوميّة، والتاريخ وأمثال ذلك، وهذا هو الاختلاف الجوهري بين الجنسيّة الإسلاميّة والجنسيّة المعاصرة الوضعيّة.

وبهذا يتّضح دور الفرد وطلبه التمتّع بالجنسيّة الإسلاميّة وحرمانه منها؛ خلافاً للجنسيّة المعاصرة التي يقلّ دور إرادة الفرد في التمتّع بها أو الحرمان منها، خصوصاً بالنسبة إلى الجنسيّة الأصلية(٢٤).

وفي ختام هذا البحث نقوّي ونؤيّد نظريّة «وجود ظاهرة الجنسيّة وفكرتها» في الفقه الإسلامي، وابتنائها على الدين أو العهد بكلمات من علماء القانون الدولي المعاصر، من الباحثين حول الجنسيّة الإسلاميّة ـ ولو إجمالاً واستطراداً ـ في مقابل نظريّة «إنكار الجنسيّة الإسلاميّة».

يقول الدكتور محمّد عبدالمنعم رياض بك: «كان الإسلام عقيدة وجنسيّة في وقت واحد، واعتبر المسلمين أينما كانوا إخواناً في العقيدة والجنسيّة، والعالم الإسلامي الذي يضمّهم وحدة دينيّة واجتماعيّة وسياسيّة، فهو وطن لكلّ مسلم تحت راية الإسلام»(٢٥).

ويقول الدكتور أحمد مسلم: «أمّا في الشرق، فقد ظهر الإسلام بفتوحه الواسعة وأفكاره الأصيلة عن الأمّة الإسلاميّة وشمولها لجميع المسلمين على اختلاف ديارهم، وعن الدولة الإسلاميّة أو دار الإسلام، ورعايتها للمسلمين ولغير المسلمين المقيمين فيها إقامة دائمة، ممّا يجعل فكرة الجنسيّة في الإسلام تعبّر عن نوعين من الارتباط: الارتباط بالأمة الإسلاميّة، وحينئذ سيختلف مدلولها عن المدلول القانوني للجنسيّة بالمعنى الحديث، أو الارتباط بالدولة الإسلاميّة، وفي هذا يتّفق مدلولها مع الجنسيّة في القوانين الوضعيّة؛ إذ تشمل المسلمين وغير المسلمين كشعب دار الإسلام»(٢٦).

ويقول الدكتور شمس الدين الوكيل: «يتبيّن ممّا تقدّم أنّ التفرقة الحديثة بين مواطن وأجنبي قد توافرت ذواتها في ظلّ الدولة الإسلاميّة؛ إذ قامت التفرقة بين الرعيّة الإسلاميّة، وهو إمّا يكون مواطناً إسلاميّاً أو ذمّياً من أهل الكتاب، وبين المستأمن وهو كلّ من يفد من دار الحرب إلى دار الإسلام فيتمتّع فيها بإقامة موقتة»(٢٧).

وقال قريباً من هذه المضامين الدكتور محمّد جعفر جعفري لنكرودي في كتاب «تاريخ حقوق إيران»(٢٨)، كما صرّح به الدكتور محمّد حميد الله في مقدّمته على كتاب «أحكام أهل الذمّة» حيث قال: «لقد رجّح المسلمون أنّ الدّين أساس للوطنيّة»(٢٩)، وكذلك الدكتور وهبة الزحيلي في كتابه «آثار الحرب»(٣٠).

أنواع الجنسيّة الإسلاميّة

تتنوّع الجنسيّة الإسلاميّة إلى أنواع متعدّدة من جهات مختلفة:

الأول: الجنسيّة التأسيسيّة أو الناشئة، والجنسيّة القائمة

للدولة الإسلاميّة ـ كسائر الدول ـ جنسيّات بحسب نشوء الدولة[٣١]، الجنسيّة الناشئة أو الجنسيّة التأسيسيّة، وهي التي تظهر عند نشوء الدولة، وهذه تبتني على أساسين، كما مضى:

الأوّل: الإسلام، فلكلّ مسلم علاقتان في زمان واحد، علاقة دينيّة وعقائديّة بالأمّة الإسلاميّة وإن لم تنشأ دولة إسلاميّة في البين، وعلاقة سياسيّة بالدولة الإسلاميّة، وهذه هي الجنسيّة، والدولة الإسلاميّة عندما تنشأ تعدّ كلّ مسلم من أعضاء شعبها.

الثاني: العهد، فإنّ كلّ كافر واجد الشرائط انعقدت له الذمّة يعدّ أيضاً من مواطني الدولة الإسلاميّة.

الجنسيّة القائمة، وهي التي تتحقّق بعد إنشاء الدولة واستقرارها،وهي على ضربين، كما سيأتي.

الثاني: الجنسيّة الأصيلة والجنسيّة الطارئة

١ . الجنسيّة الأصيلة، وهي التي تثبت للفرد حين انعقاد نطفته أو عند ميلاده على أحد الأساسين، من حقّ الدم أو حقّ الإقليم على حسب مواردها.

٢ . الجنسيّة الطارئة، هي التي تثبت للفرد بعد ذلك الزمان، على أساس بعض الأصول في كسب الجنسيّة الإسلاميّة.

وجدير بالذكر أنّه كما أنّ الجنسيّة الناشئة الإسلاميّة تبتني على أساس إرادي واختياري ـ وهو قبول الإسلام أو العهد ـ كذلك الجنسيّة القائمة بكلا فرعيها، وخاصّة الطارئة، ومن ذلك ثبت أنّ لإرادة الفرد الجنسيّةَ الإسلاميّة الدور الأكبر والباب الأوسع من الجنسيّة في النظام القانوني المعاصر.

الثالث: الجنسيّة الدينيّة والجنسيّة العهديّة

قلنا: إنّ الجنسيّة الإسلاميّة ـ سواء الناشئة أو القائمة بكلا فرعيها ـ تبتني على أساسين: قبول الإسلام أو قبول العهد؛ ومن ذلك يمكن تنويع الجنسيّة الإسلاميّة إلى

نوعين، وتسميتهما بالجنسيّة الدينيّة ـ أو الجنسيّة الذاتيّة ـ والجنسيّة العهديّة؛ لأن جنسيّة المسلم للدولة الإسلاميّة فرع تديّنه بالإسلام ومن اللوازم الذاتية لقبوله، إذ ليس من الممكن لرجل آمن بالإسلام أو ولد مسلماً ـ وأقام في دار الإسلام ـ أن لا يتمتّع بالجنسيّة الإسلاميّة أو يمتنع عن قبولها، كما أنّه ـ ومن جانب آخر ـ غير المسلمين لا يعدّون من مواطني الدولة الإسلاميّة إلا بالعهد.

الرابع: الجنسيّة العالية والجنسيّة العاديّة

تنقسم الجنسيّة الإسلاميّة ـ كالجنسيّة المعاصرة ـ إلى نوعين، حسب مقدار تمتّع الفرد بالحقوق والمزايا والتكاليف: الجنسيّة العالية، وهي للمسلمين، والجنسيّة العاديّة، وهي لأهل الذمّة، وهذا ما يختلف عمّا هو عليه القانون المعاصر من جهة الأسس والضوابط؛ لأنّ النظام المعاصر يبني هذا التنويع على أسس غير اختيارية، منها كون الجنسيّة أصيلة، أو كون الفرد من قوميّة خاصّة، أمّا الفقه الإسلامي فكون الجنسيّة أصيلة أو طارئة ـ وكذلك سائر المبادئ اللااختياريّة ـ لا تؤثر عنده في مقدار تمتّع الفرد بحقوقه، وبتبعها لا تأثير لها في تقسيم الجنسيّة من هذه الجهة، بل يقوم التقسيم على أساس إراديّ واختياري إنساني، وهو قبول الإسلام أو عدم قبوله، فتمام المسلمين ـ سواء كانت جنسيّتهم أصيلة أم طارئة ـ يتمتّعون بالحقوق الفرديّة والاجتماعيّة والسياسيّة كافّة على حدّ سواء، كما أنّ تمام أهل الذمّة محرومون من بعض الحقوق السياسيّة الهامّة والعامّة، وهم يتمتّعون بأقلّ من المسلمين على حدّ سواء فيما بينهم أنفسهم، لكن طريق التمتّع بالجنسيّة العالية لهم مفتوحة بقبول الإسلام، خلافاً للنظام القانوني المعاصر؛ لأنّ باب ذلك مغلق عندهم.

الخامس: الجنسية الحكميّة والجنسية الحقيقية

هذا التنويع وإن لم يعنون بهذا العنوان في النظام القانوني المعاصر للجنسيّة إلاّ أنه لازم في الجنسيّة الإسلاميّة؛ ذلك أنها ـ كما قلنا ـ قائمة على أحد الأساسين الإراديّين: قبول الإسلام أو قبول العهد، ومن الواضح أنّ من شروط اعتبار الإرادة والأعمال الإراديّة بلوغ الفرد، فعلى هذا؛ كلّ جنسيّة تتحقّق للفرد قبل بلوغه نسمّيها بالجنسيّة الحكميّة، كما أن كلّ جنسيّة تتحققّ له بعد البلوغ والكمال نسمّيها

بالجنسية الحقيقيّة، سواء كانت إدامةً للجنسيّة الحكميّة، أم كانت جنسيّة حديثة مستأنفة؛ وهو ما تظهر بعض آثاره في مسألة زوال الجنسيّة.

آثار الجنسية الإسلامية

الأجانب الذين يقيمون في دار الإسلام إن كانوا يعيشون في الدولة الإسلاميّة بلا عهد ولا أمان فليس لهم حقّ، حتّى حقّ الإقامة، كما أنّه ليس على الدولة الإسلاميّة مسؤولية تجاههم، أمّا الأجانب الذين يعيشون في كنف الدولة الإسلامية بالعهد ويأخذون الأمان فلهم حقّ الإقامة مدّةً معينة(٣٢)، وعلى الدولة الإسلاميّة الذبّ عنهم وعن أولادهم وأعراضهم وأموالهم في قبال المسلمين وأهل الذمّة، لا أهل الحرب؛ لأنّهم لا يجري عليهم أحكام المسلمين والقوانين العامّة للدولة الإسلاميّة، كما صرّح به الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب المبسوط؛ حيث قال ـ في مقام التمييز بين الهدنة والذمّة ـ ما هذا نصّه: «والهدنة عقد أمان لا تتضمّن جري الأحكام، فاقتضى أن يأمن من جهته من يجري عليه حكم الإمام دون غيره»(٣٣)، وقال قبل ذلك: «ولو عقد الهدنة لقوم منهم كان عليه أن يكفّ عنهم من تجري عليه أحكامنا من المسلمين وأهل الذمّة، وليس عليه أن يدفع عنهم أهل الحرب، ولا بعضهم عن بعض»(٣٤).

أمّا المواطنون ـ أي المسلمون وأهل الذمّة ـ فلهم حقّ الإقامة الدائمة، كما تجري عليهم أحكام الإسلام، وعلى الدولة الإسلاميّة الذبّ عنهم ذبّاً كاملاً، ومن هذه الجهات يغدو المسلمون وأهل الذمّة سواء.

قال الشيخ الطوسي في المبسوط: «وإذا عقد الذمّة للمشركين كان عليه أن يذبّ عنهم كلّ من لو قصد المسلمين لزمه أن يذبّ عنهم؛ [لأن] عقد الذمّة يقتضي أن تجري عليهم أحكامنا وكانوا كالمسلمين»(٣٥).

لكن الذمّيين محرومون من بعض الحقوق العامّة التي تستدعي علوّهم على المسلمين، الأمر المنهيّ عنه صريحاً في الكتاب المبين؛ لقوله تعالى: ﴿لَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء: ١٤١)، والنبويّ الشريف: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»(٣٦)، كما أنه ليس لهم الإقامة في الحجاز، إلى غير ذلك من الترجيحات الأخر

بين المسلمين وأهل الذمّة، والمذكورة في سائر أبواب الفقه، كالقصاص والديات، وفي مقابل هذا الحرمان لم يكلّفوا بالدفاع عن الإسلام وداره، بل يجب ذلك على المسلمين فقط[٣٧].

الجنسية الإسلامية والمبادئ المثالية المعاصرة

تظهر ـ في ضوء ما قدّمناه ـ العلاقة بين الجنسيّة الإسلاميّة والمبادئ الثلاثة المثاليّة؛ إذ من الواضح أنّ الإسلام يعترف بمبدأ ضرورة الجنسية أكثر من نظام القانون الدولي الخاصّ المعاصر؛ لأنّ الجنسية الإسلاميّة في نوعها الغالب تبتني على أساس الدين، فإسلام الفرد وجنسيّته للدولة الإسلامية مقترنان، وليس من الممكن افتراض إسلامه دون جنسيته في الدولة الإسلاميّة.

ويظهر من الإسلام الاعتراف بمبدأ وحدة الجنسية، بل يرى الفقه الإسلامي أنّ تعدّد الجنسية في نوعه الغالب من المستحيل؛ لأنّ التديّن بالأديان المختلفة في زمان واحد غير ممكن، فما دام الفرد مسلماً فهو عضو من أعضاء المجتمع السياسي الإسلامي.

أمّا المبدأ الثالث، وهو «إمكان تغيير الجنسيّة» وعدم لزوم دوامها، فتختلف نظريّة الفقه الإسلامي عن القانون المعاصر اختلافاً ما؛ فالإسلام لا يعترف بهذا التغيير كما اعترف به القانون المعاصر؛ لأنّ الجنسيّة الدينيّة للمسلمين على أساس إيمان الفرد بالإسلام، وهذا الإيمان أمر ثابت لا يجوز تغييره، وهذا التغيير وإن وقع في الخارج إلا أنّ الإسلام لا يقرّه، ولهذا لا يعدّ من خرج عن الإسلام كافراً أصليّاً، بل يسمّى مرتدّاً، ولكلّ منهما أحكام خاصّة به، والارتداد لا يوجب تغيير الجنسيّة، وإن استوجب حرمان المرتدّ من أكثر الحقوق، بل أحياناً حقّ الحياة نفسه.

أمّا الجنسيّة العهديّة لأهل الذمّة، فهي قابلة للتغيير على تفصيل.

* * *

الهوامش

١ ـ إسلام وحقوق بين الملل، دكتر محمّد رضا ضيايي بيكدلي: ٧٧.

٢ ـ مثلاً: برنارد لوئيس ومجيد خدّوري؛ أنظر: فقه سياسي، عميد زنجاني ٣: ٣٣٧.

٣ ـ مؤتمر القاهرة حول حقوق الإنسان في الإسلام؛ وانظر: تحقيق در دو نظام حقوق بشر از ديدگاه إسلام وغرب، علاّمه محمّد تقي جعفري: ٤٥٩.

٤ ـ القانون الدولي العامّ، دراسة ومقارنة، الدكتور نعمة عبدالله عبدالباقي: ١٦٨؛ الدولة والسيادة، فتحي عبدالكريم: ١٣١.

٥ ـ سيرة ابن هشام ١: ٥٠٢.

٦ ـ التوبة ٢٩: ﴿قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

٧ ـ القانون الدولي الخاصّ، الدكتور أحمد مسلم: ٨٢.

٨ ـ وهو ما يسمّى بالخلافة الراشدة والأمويّة والعبّاسية.

٩ ـ خلافة الأموي في المغرب، والفاطمي في مصر، والعبّاسي في الشرق. انظر: معالم الخلافة، محمود خالدي: ١٠.

١٠ ـ حقوق بين الملل إسلامي، دكتر سيّد خليل خليليان: ١٣٩.

١١ ـ تاريخ حقوق إيران، دكتر محمّد جعفر جعفري لنكرودي: ٣٤٦.

١٢ ـ حقوق بين الملل خصوصي، دكتر محمّد نصيري: ٤٧.

١٣ ـ القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم: ١٤١.

١٤ ـ مجموعة قوانين اساسي ومدني، غلام رضا حجّتي اشرفي، الهامش لمواد: ٩٧٦ . ٩٩٨.

١٥ ـ آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي: ١٦٦؛ الكتب الفقهيّة، مبحث الجهاد.

١٦ ـ حقوق روابط بين الملل دار إسلام، محمّد حميدالله، ترجمة: دكتر سيّد مصطفى محقّق داماد: ١٦٢.

١٧ ـ البقرة: ٣٠؛ أيضاً قانون أساسي جمهوري إسلامي ايران، (الدستور الإيراني) المادّة: ٥٦؛ وأيضاً: حقوق أساسي ونهادهاي سياسي، دكتور أبو الفضل قاضي شريعت پنهاهي: ١٤٦.

١٨ ـ قانون اساسي جمهوري إسلامي إيران، المادة الرابعة.

١٩ ـ اعتبار شرط الإسلام والعدالة لتصدّي مناصب الدولة.

٢٠ ـ القرآن الكريم: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ / الظَّالِمُونَ / الْفَاسِقُونَ﴾. المائدة: ٤٤، ٤٥، ٤٧.

٢١ ـ مبادئ القانون الدولي الخاص، الدكتور عبدالمنعم رياض بك: ٧٧، ٢٠٩.

٢٢ ـ إسلام وحقوق بشر، مارسل بوازار، محسن مؤيّدي: ١٠٠، ١٠٦؛ القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم: ٣٣٢.

٢٣ ـ آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي: ١٢؛ القانون الدولي الخاصّ، الدكتور أحمد مسلم: ١٧٧.

٢٤ ـ أحكام أهل الذمّة، ابن القيّم ١: ٨٦؛ مقدمة في علم السير، الدكتور محمّد حميد الله، حقوق روابط بين الملل دار إسلام، محمّد حميد الله: ٢٠٤.

٢٥ ـ مبادئ القانون الدولي الخاص، الدكتور عبدالمنعم رياض بك: ٧٧.

٢٦ ـ القانون الدولي الخاص، الدكتور أحمد مسلم: ٨٢.

٢٧ ـ الجنسيّة ومركز الأجانب، الدكتور شمس الدين الوكيل: ١٦٨.

٢٨ ـ تاريخ حقوق ايران: ٣٤٥ . ٣٥٠.

٢٩ ـ أحكام أهل الذمّة، المقدّمة: ٨٩.

٣٠ ـ آثار الحرب، الدكتور وهبة الزحيلي: ١٧٨.

٣١ ـ المصدر نفسه.

٣٢ ـ قال الشيخ الطوسي في المبسوط ٢: ٣٧: «فالهدنة عقد أمان إلى مدّة»؛ وقال أيضاً في صفحة ٤٢: «فأمّا المستأمن والمعاهد فهما عبارتان عن معنى واحد، وهو من دخل إلينا بأمان لا للبقاء والتأبيد».

٣٣ ـ الطوسي، المبسوط ٢: ٥٩.

٣٤ ـ المصدر نفسه.

٣٥ ـ المصدر نفسه.

٣٦ ـ بحار الأنوار، العلاّمة محمّد باقر المجلسي ٣٩: ٤٧، حديث ١٥.

٣٧ ـ النساء: ١٤١.

التفسير القرآني في القرن الهجري الأول
قراءة في ظاهرة الإعراض والصد

د. مجيد معارف(*)

المقدمة

بعد وفاة الرسول الأكرم محمد ﷺ، ظهرت حالة إعراض الصحابة عن التفسير؛ حيث أقدمَ بعضهم على ذلك؛ فكانوا أول من وضع حجر الأساس له، ثم جاء التابعون فوسّعوا حالة الإعراض عن التفسير، ونتيجةً لذلك صار المسلمون يقرؤون القرآن دون تأمّل ولا تدبّر في كثير من آياته.

لذا حاولنا في هذا البحث ـ واستعانةً بالشواهد التاريخيّة ـ شرح هذه الظاهرة وتحديد مؤسّسيها، ثم نقوم ـ بعد ذلك ـ بتحليل الأهداف والنتائج التي حصلت جرّاء اتباع هذا المنهج في الإعراض عن تفسير القرآن الكريم.

يرشد علم التفسير الإنسان الى معاني كتاب الله ومقاصده، وهو أقدم العلوم التي شغلت الرسول الأكرم والمسلمين آنذاك، ويمكن القول: إن ضرورة علم التفسير ترجع ـ بالدرجة الأولى ـ إلى طبيعة النصّ القرآني؛ حيث إنه كتابٌ عالي المضامين، يحتوي على كثير من الموضوعات، مثل الأحكام والتكاليف الشرعيّة التي نزلت بالإجمال لا التفصيل، لذا فمن الضروري تبيين هذه المُجملات للاستفادة منها في الحياة العملية، ولا يمكن فكّ هذه الرموز إلا عبر علم التفسير؛ لذا يقول الزركشي: «التفسير علمٌ يُفهم من خلاله كتاب الله النازل على رسوله صلى الله عليه وسلم، واستخراج أحكامه وبيانها للناس»[1].

(*) مسؤول الدراسات والتحقيق في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية بجامعة طهران، باحث متخصص في تاريخ الحديث الإسلامي، وقد أُرسل المقال إلينا بالعربية.

شواهد على الإعراض عن تفسير القرآن في القرن الأول الهجري

في مقدّمة تفسير (المباني) ـ وهو من أقدم مصادر العلوم القرآنية عند أهل السنّة[٢] ـ ثمّة فصل يجذب إليه الأنظار يحمل عنوان: (في ذكر من تحرّج عن التفسير واستنكره)، وقد ذكرت فيه مجموعة من الروايات التي تبيّن إعراض بعض الصحابة والتابعين عن التفسير، منها:

١ ـ روي عن أبي بكر، عندما سُئل عن آية: ﴿وكان الله على كل شيء مقيتاً﴾ أجاب: أي سماء تظلّني أم...

٢ ـ وروي عن جبيلة وآخرين أمثال أنس عن عمر بن الخطاب، عندما قرأ على المنبر آية: ﴿وفاكهةً وأبّاً﴾ قال: عرفنا كلمة الفاكهة، ولكن ما معنى (الأب)؟ فتأمّل قليلاً ثم قال: إن هذا لهُوَ التكلّف يا عمر.

٣ ـ وروي عن عائشة: إن الرسول لم يفسّر أي آية سوى التي تعلّم تفسيرها من جبرئيل عليه السلام.

٤ ـ نقل حمّاد بن زيد عن عبد الله بن عمر قال: لقد أدركت فقهاء المدينة وأنّهم ليُعظّمون القول في التفسير، منهم سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيّب ونافع.

٥ ـ وروي عن الشعبي قال: أنا أيضاً أدركت فقهاء المدينة، وكان أبغض وأخوف شيء عندهم سؤالهم عن القرآن، يقصد تفسيره.

وإضافةً إلى القرائن المذكورة آنفاً، ذكر الطبري وابن كثير في تفسيريهما شواهد أخرى على إعراض الصحابة والتابعين عن تفسير القرآن، ومع أنّنا لم نرَ ضرورةً لنقل كل ما جاء في تفسيريهما، لكن رأينا أن ننقل ثلاث روايات فقط عن سعيد بن المسيّب.

جاء في أحد هذه الروايات: سأل رجلٌ سعيد بن المسيّب عن آية من القرآن؟ فقال: لا تسألني عن القرآن، وسَلْ مَنْ يزعم أنه لا يخفى عليه منه شيء[٣].

وفي حديثٍ آخر عن يزيد بن أبي يزيد قال: كنّا نسأل سعيد بن المسيّب عن الحرام والحلال وكان أعلم الناس، فإذا سألناه عن تفسير آيةٍ من القرآن سكت كأن لم يسمع[٤].

وعن الشعبي عن مسروق قال: اتّقوا التفسير فإنما هو الرواية عن الله.

وعن هشام بن عروة قال: ما سمعت أبي تأوّل آيةً من كتاب الله قط[(٥)].

المساهمات التبريرية لإعراض الصحابة عن التفسير

من الجدير ذكره أن كبار أهل السنّة لم ينكروا ولم يضعّفوا أيّ واحد من الشواهد المذكورة آنفاً، بل على العكس قاموا بتبرير إعراض الصحابة والتابعين عن العمل بتفسير القرآن الكريم؛ فمثلاً ابن الأثير يكتب في تفسيره: «فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على تحرّجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم فيه، فأما الذي تكلّم بما يعلم من ذلك لغةً وشرعاً فلا حرَجَ عليه، ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوالٌ في التفسير، ولا منافاة؛ لأنهم فيما علموه وسكتوا عمّا جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه كما يجب السكوت عما لاعلم له به فكذلك يجب القول فيما سُئل عنه ممّا يعلمه»[(٦)].

ويكتب صاحب تفسير المباني وهو الذي يعتبر من المؤيّدين جداً لتفسير القرآن، أن أبا بكر ما كان يريد ـ بعد رحلة الرسول الأكرم ﷺ ـ أن ينشغل الناس بالتفسير، فينفتح الباب على مصراعيه، فتكون نتيجة ذلك أن يشتغل بالتفسير من ليس لهم أهليّة تفسير كتاب الله[(٧)].

ويضيف صاحب المباني ـ تأييداً لكلامه في موضع آخر ـ أن أبا بكر كان يعلم ذلك الوقت أن الأمّة الإسلامية بحاجة إلى التفسير، فإذا ما حجب عنهم التفسير في مُجملات القرآن فإن الأمر سينتهي الى وقوع خلل في تصرّفات المسلمين وسلوكهم وأقوالهم، وأن أبا بكر كان ميّالاً للتفسير؛ إذ نقلت عنه روايات في تفسير الكلالة الواردة في القرآن[(٨)].

ويُعزي ابن كثير إعراض السابقين من الصحابة والتابعين عن التفسير إلى عدم اطلاعهم على علمه، فيما يذهب صاحب المباني إلى أن إعراضهم عنه كان نتيجةً لتقديم مصلحة الأمّة على مصالحهم الشخصيّة، وبعبارة أخرى، المنع عن التفسير بالرأي.

ومن الواضح أنهما ـ ابن كثير وصاحب المباني ـ لم يستطيعا أو لم يُريدا الوصول أو الإشارة إلى الدليل الرئيس على الإعراض عن التفسير في عهد الصحابة والتابعين، علماً أن تبرير ابن كثير أقرب إلى الصحّة من تبرير صاحب المباني، فأحد أسباب إعراض الصحابة والتابعين عن التفسير هو ـ بالتأكيد ـ عدم علمهم بحقيقة آيات القرآن العظيم.

يكتب السيوطي في الإتقان: «أما الخلفاء، فأكثر مَنْ روي عنه منهم علي بن أبي طالب، والرواية عن الثلاثة نزرة جداً، وكأن السبب في ذلك تقدّم وفاتهم، كما أن ذلك هو السبب في قلّة رواية أبي بكر للحديث، ولا أحفَظُ عن أبي بكر في التفسير إلاّ آثاراً قليلة جداً لا تكاد تجاوز العشرة، أما عليّ فروي عنه الكثير»[٩].

ويظهر من كلام السيوطي الإقرار بأنّ الخلفاء الثلاثة كانوا قليلي الرواية، ولكنّه برّر قلّة الرواية عنهم بتقدّم موتهم نسبةً لعليّ بن أبي طالب، وكأن السيوطي لا يريد الإقرار بما صرّح به ابن كثير في تفسيره حول الخلفاء الثلاثة، لأن مِن بينهم عثمان بن عفان الذي مات قبل علي بن أبي طالب بخمس سنين، من دون أن يترك أثراً في تفسير القرآن.

ولكن الانصاف يستدعي القول بأن السيوطي ـ ورغم حكمه غير المنصف ـ لم يكتم حقيقةً لعلي عليه السلام؛ فقد كتب هناك: روى معمّر عن وهب بن عبد الله عن أبي الطفيل، قال: شهدت علياً يخطب، وهو يقول: سلوني فوالله لا تسألوني عن شيء إلاّ أخبرتكم، وسلوني عن كتاب الله؛ فوالله ما من آيةٍ إلاّ وأنا أعلم أبليلٍ نزلَتْ أم بنهار أم في سهل أم في جبل[١٠]، وأضاف: إن ابن مسعود قال: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلاّ وله ظهر وبطن، وإن عليّ بن أبي طالب عنده منه الظاهر والباطن[١١].

ارتباط ظاهرة الإعراض عن التفسير بظاهرة عدم تدوين الحديث

على الرغم من التبريرات المعطاة لإعراض كبار الصحابة والتابعين عن التفسير، إلا أن ما يبدو هو الدافع الرئيس والمهم في هذا الجانب أمرٌ آخر لم يظهر في

كلام أيّ واحد من علماء أهل السنة، وهو أن سياسة الامتناع أو بالأحرى المنع عن التفسير آنذاك لها علاقة متينة ومنسّقة بسياسة المنع عن تدوين الحديث الشريف للرسول الأكرم ﷺ بعد وفاته، ولا يمكن التفكيك بين هاتين السياستين؛ ذلك أن التفسير في ذلك الوقت كان يعني التفسير بالمأثور عن النبي ﷺ، فالتفسير قسمٌ من أقسام نقل الحديث، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن التدبّر في الآيات القرآنية يؤدّي إلى كشف الكثير من الحقائق عن أرباب الخلافة الذين لا يروق لهم الكشف عن تلك الحقائق الكامنة في صدور الصحابة والتابعين.

نقد التبريرات الموروثة

ومما يؤسف له أن السابقين سعوا إلى إظهار أن ما جاء من تفسيرٍ للقرآن في زمن الرسول ﷺ ظاهرةٌ يمكن تبريرها، فمثلاً روي عن عائشة أنها قالت: النبيّ لم يفسّر من القرآن سوى آياتٍ قليلة كان قد علّمها إيّاه جبرئيل(١٢)، وادّعى الخليفة الثاني على المنبر: أن الرسول ﷺ لم يعهد إلينا شيئاً في ثلاثة موارد: إرث الجدّ، إرث الكلالة، وأبواب من مسائل الربا(١٣)، ويقول الحاكم النيسابوري: إن هذا الحديث صحيح بشرط الشيخين(١٤)، وهو قال: أقسم بالله أن الرسول لو كان عهدَ إلينا ثلاث، أحبّ إليّ من الدنيا: الخلافة، والكلالة، والربا(١٥).

وقد ضعّف ابن كثير الرواية المنقولة عن عائشة، وأضاف: إنّها حديث مُنكر وغريب(١٦)، علماً أن المنقول عن عائشة وعمر يخالف القرآن الكريم وبعض الروايات أيضاً؛ لأن الله سبحانه خاطَبَ رسوله الكريم ﷺ بالقول: ﴿**فإذا قرأناه فاتّبع قرآنه ثم إن علينا بيانه**﴾ (القيامة: ١٨ ـ ١٩)، فبالنظرة الفاحصة لهذه الآية وأمثالها نقول: كيف يمكن القول: إن جبرئيل فسّر للنبي ﷺ بعض الآيات فقط، والله سبحانه يقول: ﴿**إنّ علينا بيانه**﴾؟!

والعجيب أن أهل السنّة أنفسهم يروون أن النبي قال: كان الوحي ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحضره جبريل بالسنّة التي تفسّر ذلك(١٧)، يقول حسان بن عطيّة ـ في شرح هذا الحديث ـ : كما أن جبرئيل نزل بالقرآن على رسول

الله ﷺ فإنّه نزل بالسنّة.

من ناحية أخرى، ثمّة آيات عديدة تدلّ على أن الله سبحانه عهد بتعليم القرآن وتبيينه للرسولﷺ، مثل آية: **﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم ولعلّهم يتفكّرون﴾** (النحل: ٤٤)، وقال سبحانه في آية أخرى: **﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكّيهم ويعلّمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلالٍ مبين﴾** (الجمعة: ٢).

فمَعَ هذه الأدلّة، كيف يمكن للرسول الأكرم ﷺ أن يقصّر في أداء وظيفته في تبيين القرآن حتى لو كان بإهمال آيةٍ واحدة منه؟!

وعلى العكس من ذلك الروايات التي ينقلها أهل السنّة الدالّة على حرص الرسولﷺ وجدّيته في تعليم القرآن وحقائقه للأصحاب، فإقراء القرآن وتعليم ألفاظه في ذلك العصر توأمان لا يمكن الفصل بينهما[١٨].

يقول عبد الرحمن السلمي: حدّثنا الذين كانوا يقرئوننا أنّهم كانوا يستقرئون من النبي صلى الله عليه وسلم، وكانوا إذا تعلّموا عشر آياتٍ لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل، فتعلّمنا القرآن والعمل جميعاً[١٩]، وهكذا فإن مقرئ القرآن ومعلّمه في عهد النبي ﷺ يفترض أن يكون فقيهاً في الدين وخبيراً مطّلعاً على معاني القرآن.

فمثلاً، قيل في مصعب بن عمير الذي يعتبر من معلّمي القرآن الكريم في عصر النبيﷺ: إن الرسولﷺ أرسل مصعب بن عمير قبل الهجرة إلى المدينة وأمَرَه بتعليم القرآن والتعاليم الإسلاميّة، وأن يكون فقيهاً عالماً، وقد اشتهر مصعب في المدينة بالمُقرِئ[٢٠].

وأخيراً، ننقل قول ابن تيميّة الذي كتب يقول: يمكننا أن نستلهم من آية **﴿وأنزلنا إليك الذّكر لتُبيّن للناس ما نُزّل إليهم﴾** (النحل: ٤٤)، أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بيّن تمام القرآن[٢١].

فكيف يدّعي الخليفة الثاني أن الرسولﷺ خرج من الدنيا ولم يعهد إلينا بعدّة وصايا منها قضايا مهمة كمسألة الخلافة؟!

الإعراض عن التفسير أو المنع الشديد منه

هل أعرض الصحابة والتابعون عن التفسير أم أنّهم مُنِعوا من ذلك؟

يمكن الجواب على هذا السؤال من خلال تحرّي الحقائق والوقوف عليها تاريخياً، فبعد رحلة الرسول ﷺ عمد مجموعة من الأصحاب إلى منع نقل وكتابة حديث الرسول ﷺ تحت حُجَج واهية أمثال: عدم إثارة الاختلافات بين المسلمين(٢٢)، أو أن لا يتشاغل الناس بالأحاديث عن حفظ القرآن(٢٣)، أو حسبنا كتاب الله في هداية المسلمين(٢٤)، وبعد ذلك بفترة قصيرة مَنَعوا حتى تفسير القرآن، وأوصَوا الناس بقراءة القرآن دون العمل بتفسير آياته.

يكتب الطبري في شرح سيرة عمر في الخلافة أو الحكومة: كان عمر إذا استعمل العمّال خَرَجَ معهم يشيّعهم فيقول: «... جرّدوا القرآن وأقلّوا الرواية عن محمد وأنا شريككم(٢٥)»، أما ابن أبي الحديد فينقل الحديث نفسه عن الطبري بهذه الصورة: كان عمر يقول: «جرّدوا القرآن ولا تفسّروه، وأقلّوا الرواية عن رسول الله وأنا شريككم»(٢٦).

ويذكر الذهبي في تذكرة الحفاظ: عن بيان الشعبي عن قرظة بن كعب، قال: «لمّا سيَّرَنا عمر إلى العراق مشى معنا عمر، وقال: أتدرون لِمَ شيّعتكم؟ قالوا: نعم تكرمةً لنا، قال: مع ذلك أنّكم تأتون أهل قريةٍ لهم دويٌّ بالقرآن كدويّ النحل؛ فلا تصدّوهم بالأحاديث فتشغلوهم، جرّدوا القرآن، وأقلّوا الرواية عن رسول الله وأنا شريككم، فلمّا قدم قرظة بن كعب قالوا: حَدّثنا، فقال: نهانا عمر رضي الله عنه»(٢٧).

ونرى من اللازم توضيح عبارة: جرّدوا القرآن؛ حيث إن الصحابة في زمن الرسول ﷺ كانوا يكتبون في مصاحفهم كلّ ما يقوله النبي ويبيّنه من تفسير الكتاب(٢٨)، وهكذا فإن كل من كان يسمع من الرسول شيئاً كان يكتبه بجانب مصحفه، فمثلاً كانوا يكتبون في قسم الفضائل والرذائل حول الأشخاص الذين نزل فيهم قرآن، يعني شأن نزول الآيات، ولكن نتيجةً لاتّباع سياسة (تجريد القرآن) من المطالب التفسيريّة، وتشدّد بعض الصحابة في تطبيق هذا المبدأ ساقوا

الناس إلى قراءة ظواهر القرآن فقط، وبتعبير الخليفة الثاني إن الذي كان يُسمع من البيوت هو صوت القرآن.

روى سليمان بن يسار: «أن رجلاً يُقال له: صبيغ، قَدِمَ المدينة، فجعل يسأل عن مُتشابه القرآن، فأرسلَ اليه عمر وقد أعدّ له عراجين النخل، فقال: من أنت، قال: أنا عبد الله صبيغ، فأخذَ عمر عرجوناً من تلك العراجين فضربَه، وقال: أنا عبد الله عمر فجعل له ضرباً حتى دمي رأسه، فقال: يا أمير المؤمنين حسبك قد ذهبَ الذي كنت أجد في رأسي»[٢٩].

وقد جاء في كتب الحديث والتفسير لأهل السنّة روايات أخرى حول صبيغ، من جملتها حديث مفصّل حول حادثة صبيغ نقله نافع مولى عبد الله، جاء فيه: «ثم إن صبيغ العراقي جعل يسأل عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين حتى قدمَ مصر، فبعث به عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب، فلمّا أتاه الرسول بالكتاب فقرأه، فقال: أين الرجل فقال: في الرحل، قال عمر: أبصر أن يكون ذهب فتصيبك من الموجعة فأتاه به، فقال عمر: تسأل محدثة، فأرسل إلى رطائب من جَريد، فضربه بها حتى ترك ظهره وبرة، ثم تركه حتى برأ، ثم عاد له، ثم تركه حتى برأ، فدعا به ليعود له، قال: فقال صبيغ: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلاً جميلاً، وإن كنت تريد أن تداويني فقد والله برئت، فأذنَ له إلى أرضه، وكتَبَ إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين، فاشتدّ ذلك على الرجل، فكتب أبو موسى إلى عمر أن قد حسنت توبته، فكتب عمر أن يأذن للناس بمجالسته»[٣٠].

وروي عن أنس: «أن عمر بن الخطاب ضرب صبيغاً الكوفي بالسياط لسؤاله حول مشكلةٍ في القرآن، حتى أجرى الدماء من جسده»، وروى الزهري: «أن عمر ضرب صبيغاً حتى أدماه، وذلك لأنه أخذ يسأل كثيراً عن القرآن وحروفه»[٣١].

وقد وردت روايات كثيرة حول موضوع صبيغ في كتب الحديث والتفسير[٣٢]، وقد كتب ابن كثير في تفسيره: «قصّة صبيغ بن عسل مشهورةٌ مع عمر رضي الله عنه، وإنما ضرَبه لأنه له من أمره فيما يسأل تعنّتاً وعناداً، والله أعلم»[٣٣].

أمّا الغزّالي، فقد ذكر في إحياء علوم الدين تبريراً أكثر واقعيّة لما صنَعَ

الخليفة الثاني مع صبيغ، فقال: أغلق عمر باب الكلام والجدل، وعندما سأله صبيغ عن تعارض آيتين من القرآن الكريم، ضربه عمر بالدرّة، وأمر الناس بهَجْره[٣٤].

ومن العجيب أن ابن كثير في تفسيره برّر ما صنعَهُ عمر بصبيغ، بأن عمله كان صحيحاً، ولكنّه في الموضع نفسه من كتابه نقل حديثاً حول علي عليه السلام وما صَنَعَه مع السائل وما ظهر من سعة صدره في الإجابة عن أسئلة السائل، ولم يَستَعِن بالعنف أو الضرب، يقول: «وثبت أيضاً ـ من غير وجه ـ عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه صعد منبر الكوفة، فقال: لا تسألوني عن آيةٍ في كتاب الله تعالى ولا عن سنّةٍ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلاّ أنبأتكم بذلك، فقام إليه ابن الكواء، فقال: يا أمير المؤمنين! ما معنى قوله تعالى: ﴿**والذاريات ذرواً**﴾؟ قال علي رضي الله عنه: الريح، قال: ﴿**فالحاملات وقراً**﴾؟ قال رضي الله عنه: السحاب، قال: ﴿**فالجاريات يُسراً**﴾؟ قال رضي الله عنه: السّفن، قال: ﴿**فالمقسّمات أمراً**﴾؟ قال رضي الله عنه: الملائكة»[٣٥].

وقد أورد العلامة الأميني في كتاب الغدير الروايات الحاكية عن ضرب عمر لصبيغ، وأخرى تحكي عن شدّة الخليفة الثاني مع السائلين عن القرآن، ثم كتب بعدها: «وأنا لا أعلم أن السائلين بماذا استحقّوا الإدماء والإيجاع بمحض السؤال عما لا يعلمونه من مشكل القرآن أو ما غاب عنهم مِن لُغَتِهِ؟ وليس في ذلك شيء ممّا يوجب الإلحاد، لكن القصص جرَت على ما ترى، ثم ما ذنْبُ المجيبين بعلمٍ عن السؤال عن الأب؟ ولماذا أقبل عليهم الخليفة بالدرّة؟ وهل تبقى قائمة لأصول التعليم والتعلّم والحالة هذه؟ ولعلّ الأمّة قد حرمت ـ ببركة تلك الدرّة ـ عن التقدّم والرقي في العلم بعد أن آل أمرها إلى أن هاب مثل ابن عباس أن يسأل الخليفة عن قوله تعالى: ﴿**وإن تظاهرا عليه**﴾ وقال: مكثت سنتين أريد أن أسأل عمر بن الخطاب رضوان الله عليه عن آية فلا أستطيع أن أسأله هيبة»[٣٦].

ونحن نعتقد أن السبب الرئيس في الامتناع أو بالأحرى المنع عن التفسير هو نفسه الذي جاء في رواية ابن عباس، والذي أثاره العلاّمة الأميني بشكل مُجمل ومختصر، ولكي ينجلي الأمر أكثر ننقل الرواية بتفصيلٍ أكبر، عن كتاب صحيح

البخاري، حتى تتّضح حالة ابن عباس، وهو يسأل الخليفة الثاني عن المرأتين اللّتين جاء ذكرهما في آية: ﴿وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه..﴾، كتب البخاري: «سمعت ابن عباس يقول: أردت أن أسأل عمر عن المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله ﷺ فمكثتُ سنةً، فلم أجد له موضعاً حتى خرجتُ معه حاجاً، فلمّا كنا بظهران ذهب عمر لحاجته، فقال: أدركني بالوضوء فأدركتُهُ بالأداوة، فجعلتُ أسكب عليه ورأيت موضعاً، فقلت: يا أمير المؤمنين! مَن المرأتان اللتان تظاهرتا؟ قال ابن عباس: فما أتممتُ كلامي حتى قال: عائشة وحفصة»[٣٧].

فبملاحظة هذه الرواية نعرف لماذا صبر ابن عباس كلّ هذه المدّة ولم يستطع سؤال الخليفة الثاني، وهو يعلم أن عمر لو أجاب عن هذا السؤال فسيضطر إلى إفشاء اسم اثنتين من زوجات الرسول ﷺ اللتين وبّخهما رسول الله ﷺ وذكَرهُما الله في القرآن، وأن عمر لم يكن مستعداً لذلك مهما كان[٣٨].

وهكذا، فهناك عدّة آيات من القرآن الكريم نَزلَتْ في مدح أو ذمّ مجموعة من المعاصرين للرسول ﷺ، وتفسيرها ربّما يعزّز وجود مجموعة من الصّحابة ويضعّف وجود آخرين، وأن أفضل سبيل لكتمان الحقائق على الأمّة هو منع التفسير من أساسه، وسياسة تجريد القرآن من الحديث هو العامل المناسب لطمس تلك الحقائق التي جاءت في مذمّة أو مدح مجموعة من الصحابة.

كما أن بعض الشواهد تبيّن تفسير الرسول الأكرم للقرآن، والتي كتَبَها الصحابة على حاشية مصاحفهم كشأنٍ لنزول الآيات والأحكام، بالإضافة إلى الآيات النازلة على الرسول ﷺ.

ونذكر من باب المثال: أن هناك رواية مسندة إلى يونس مولى عائشة أنه قال: أمَرَتْني عائشة أن أكتب لها مصحفاً، وقالت: إذا بلَغْتَ هذه الآية فآذني: ﴿حافظوا على الصلاة والصلاة الوسطى﴾، فلما بلَغْتُها آذنتها فأملَتْ عليّ: حافظوا على الصلاة والصلاة الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين، قالت عائشة: سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم[٣٩].

وهناك شواهد أخرى تشير إلى أن هذه الكلمة (صلاة العصر) موجودة أيضاً في

مصاحف حفصة وابن عباس[٤٠]، وقد أُزيلَت هذه العبارة في زمن (تجريد القرآن من الحديث)، كما يوجد في تفسير الدرّ المنثور نقلاً عن قول ابن مسعود: كنا نقرأ على عهد رسول الله ﷺ: ﴿يأيها الرسول بلّغ ما أُنزل اليك من ربّك _ أن علياً مولى المؤمنين _ وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته﴾[٤١].

وقد كتب السيد مرتضى العسكري في كتابه (دور الأئمة في إحياء الدين). بعد ذكر نماذج من الآيات فيها ذمّ لمجموعة من الصحابة من ضمنهم بني أميّة. قال: طرح زعماء قريش شعار (حسبنا كتاب الله) في حياة الرسول الأكرم عند احتضاره، وكذلك بعد رحلته ﷺ؛ حيث إن الخلافة وصلَت إليهم، قاموا بتجريد القرآن عن التفسير الحقيقي، وقد أمر عمر في عهد حكومته أن يُكتب القرآن من دون تعليق، وقد كُتب القرآن كما هو الآن بين أيدينا، إذاً هذا هو القرآن الذي بين أيدينا كما نزل على رسول الله من دون تفسير ولا تبيين[٤٢].

ويضيف السيد العسكري في موضع آخر: نتيجةً لتجريد القرآن من التفسير الذي أقدم عليه عمر، فإن المسلمين ليس لهم الحقّ في تفسير القرآن، بل لهم قراءته هكذا بصورة مجرّدة، وحتى أصحاب المصاحف التي معها التفسير ليس لهم الحق في بيان تفسير النبي ﷺ للناس[٤٣].

وعلى كل حال، فإن سياسة الإعراض عن التفسير أدّت إلى ضياع الكثير من الروايات التفسيريّة للرسول ﷺ، بحيث تلقّى التفسير بالمأثور - والذي يعتبر من أكثر أنواع التفسير أصالةً - ضربةً قاتلة بالصميم، يقول العلامة الطباطبائي: إن الذي وَصلَنا بعنوان روايات تفسيريّة عن طريق أهل السنة والجماعة لا يتجاوز المائتين وخمسين حديثاً، والكثير منها ضعيف والآخر منكر[٤٤].

في المقابل، أقيمت مذاهب قراءة القرآن على الشكل الذي كانوا يرتؤونه في كثير من المدن، وكذلك صلاة التراويح التي ابتدعوها لكي تصلّى في شهر رمضان، والتي يكون فيها إمام الجماعة مقيّداً بقراءة القرآن بكل ما أوتيَ من قدرة، ويختمون القرآن في شهر رمضان عدّة مرّات[٤٥]، وهذا الوضع باقٍ منذ ذلك العصر إلى الآن، ولا زال يُقام مِن قِبَل أهل السنة والجماعة، أما أهل بيت النبي ﷺ فما زالوا يوصوننا

بالتأمّل والتدبّر في آيات القرآن وألفاظه ويؤكّدون على هذا المنهج، ولا يحبّذون قراءة القرآن دون تدبّر ولا تفكّر، وهذا علي ابن أبي طالب عليه السلام يوصينا في حديثٍ له: «بيّنه تبياناً، ولا تهذّه هذّ[٤٦] الشعر، ولا تنثره نثر الرمل[٤٧]، ولكن أفزعوا قلوبكم القاسية، ولا يكن همّ أحدكم آخر السورة»[٤٨].

* * *

الهوامش

١ ـ البرهان١: ١٢.

٢ ـ بعد التفحّص والتدقيق في هذه المقدمة تبيّن أنها مقدمة لتفسير (المباني لنظم المعاني)، وللأسف لم نعثر على أصل التفسير ولا نعرف اسم مؤلفه، لكن في الفترة الأخيرة عُثر على اسمه، وهو أحمد العاصمي من علماء الكرّاميّة في القرن الخامس.

وقد اهتمّ المحققّون بهذه المقدّمة؛ لاشتمالها على مباحث مهمّة ومفيدة في التاريخ والعلوم القرآنيّة، وقد استفاد منها القرطبي في تفسيره للاستشهاد.

وقد صحّح آرثر جفري هذه المقدّمة مع مقدّمة أخرى متعلّقه بتفسير المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الذي هو من تأليف ابن عطية الأندلسي من علماء القرن السادس الهجري.

ولمزيد من الإطّلاع على المقدّمتين عليك الرجوع إلى رسالة الماجستير لمجيد معارف تحت عنوان: مقدمتان في علوم القرآن، ترجمة وتحقيق، جامعة تربيت مدرّس.

٣ ـ تفسير القرآن العظيم ١: ٧.

٤ ـ المصدر نفسه.

٥ ـ المصدر نفسه.

٦ ـ المصدر نفسه.

٧ ـ مقدّمتان: ١٨٦.

٨ ـ المصدر نفسه: ١٨٦.

٩ ـ الإتقان ٤: ٢٣٣.

١٠ ـ المصدر نفسه.

١١ ــ المصدر نفسه.

١٢ ــ مقدمتان: ١٨٤؛ المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١: ٤٦.

١٣ ــ مقدمتان: ١٨٧؛ وفتح القدير ١: ٥٤٤.

١٤ ــ المراد من الشيخين: البخاري ومسلم، ومن المعروف ان هذين الشيخين وضعا شروطاً للحديث الصحيح، فإذا توفرت هذه الشروط صار الحديث صحيحاً حسب شرطهم، منها اتّصال السند ووثاقة رواة الحديث. وبعد الشيخين قام الحاكم النيسابوري بجمع الأحاديث الصحيحة التي لم ترد في كتب الشيخين على نفس شرطهما، ولمزيد من الاطلاع راجع: تاريخ عمومي حديث: ١٦١.

١٥ ــ تفسير القرآن العظيم ١: ٦٠٨؛ نقلاً عن مستدرك الحاكم.

١٦ ــ المصدر نفسه ١: ٧.

١٧ ــ سنن بن ماجة ١: ٦؛ وسنن أبي داوود ٤: ٢٠٠٤؛ وسنن الدارمي ١: ١٧.

١٨ ــ القرآن الكريم وروايات المدرستين ١: ٢٨٧.

١٩ ــ الجامع لأحكام القرآن ١: ٩٣.

٢٠ ــ القرآن الكريم وروايات المدرستين ١: ١٦٣.

٢١ ــ نقلاً عن التفسير والمفسرون للذهبي ١: ٤٩.

٢٢ ــ تذكرة الحفاظ ١: ٣.

٢٣ ــ المصدر نفسه: ٧.

٢٤ ــ صحيح البخاري ١: ١٢٠.

٢٥ ــ تاريخ الطبري ٤: ٢٠٤.

٢٦ ــ شرح نهج البلاغة ١٢: ٩٣.

٢٧ ــ تذكرة الحفاظ ١: ٧.

٢٨ ــ القرآن الكريم ومعالم المدرستين ٢: ٤١٤.

٢٩ ــ سنن الدارمي ١: ٥٤.

٣٠ ــ المصدر نفسه: ٥٠.

٣١ ــ المصدر نفسه.

٣٢ ــ جاء في بعض الروايات أن صبيغاً سأل عمر ـ بعد لقائه به عدّة مرات ـ أسئلةً في سورة الذاريات، وأجابه الخليفة على سؤالاته، ثم أمر بضربه مائة ضربة، ولما برأ أمر بضربه مائة أخرى، انظر: تفسير القرآن العظيم ٤: ٢٤٨؛ ولكن يبدو أن هذا القسم من الرواية موضوعٌ وليس صحيحاً؛ إذ في الروايات السابقة لم يكن المثار هو السؤال والجواب، وقد أورد هذه القضيّة ابن

أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، فرغم نقله لسؤالات صبيغ لكنه لم يُشِر الى جواب عمر له، وقد كتب هذا العالم ـ ابن أبي الحديد ـ أن صبيغاً دخل يوماً على عمر وهو يأكل وعليه ثياب وعمامة، فتقدّم فأكل حتى إذا فرغ، قال: يا أمير المؤمنين! ما معنى قوله تعالى: ﴿والـذاريات ذرواً فالحاملات وقراً﴾ قال: ويحك أنت هو! فقام إليه فحسر عن ذراعيه، فلم يزل يجلده حتى سقطت عمامته، فإذا له ظفيرتان، فقال: والذي نفس عمر بيده لو وجدتك محلوقاً لضربت رأسك.. وكتب إلى أبي موسى يأمره أن يحرم على الناس مجالسته، وأن يقوم في الناس خطيباً، ثم يقول: إن صبيغاً قد ابتغى العلم فأخطأه، فلم يزل وضيعاً في قومه وعند الناس حتى هلك، وقد كان من قبل سيّد قومه.

٣٣ ـ تفسير القرآن العظيم ٤: ٢٤٨.

٣٤ ـ إحياء علوم الدين ١: ٣٠.

٣٥ ـ تفسير القرآن العظيم ٤: ٢٤٨.

٣٦ ـ نقلاً عن الغدير ٦: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.

٣٧ ـ صحيح البخاري ٥: ٥٤٣؛ وسنن الترمذي ٥: ٣٩٤، وهذا حديث حسن صحيح.

٣٨ ـ أثبت أحد المحققين المعاصرين ـ اعتماداً على الوثائق التاريخيّة ـ أن هناك بعض الأفراد فقط كان يُسمح لهم بالتحدّث في تفسير القرآن ونقل الحديث والفتوى للناس، وهم: ابن عباس، وعائشة، وبعض علماء أهل الكتاب، مثل كعب الأحبار؛ فانظر: العلامة العسكري، القرآن وروايات المدرستين ٢: ٤١٩ ـ ٤٣١.

٣٩ ـ صحيح مسلم ١: ٤٣٨.

٤٠ ـ معالم التنزيل ١: ٢٢٠؛ وتفسير الكشاف ١: ٢٨٧.

٤١ ـ نقلاً عن: القرآن الكريم وروايات المدرستين ٢: ١٩١.

٤٢ ـ نقش ائمة در إحياء دين ١٤: ٤٨، مع تلخيص.

٤٣ ـ المصدر نفسه ١٤: ٥٠.

٤٤ ـ قرآن در إسلام: ٧٣؛ وانظر أيضاً: الإتقان: النوع الثمانين.

٤٥ ـ شرح نهج البلاغة ١٢: ٢٨١.

٤٦ ـ الهذّ سرعة القراءة.

٤٧ ـ بحيث لا يجتمع.

٤٨ ـ الكافي ٢: ٦١٤.

الاستدلال الروائي في علمي الكلام والتفسير
قراءة في دائرة حجية أخبار الآحاد

الشيخ صادق لاريجاني (*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

مدخل منهجي

حجية الروايات التفسيرية ـ تلك الأحاديث الواردة في تفسير الآيات القرآنية ـ من المواضيع المهمة في باب حجية الروايات المنقولة عن الرسول وآل بيته ـ صلوات الله عليهم ـ ويندرج تحت سؤال أعمّ هو: «هل الروايات الواردة في مجال المعارف حجة أم لا؟».

ولتسليط الضوء على هذا البحث الهام، لابد من التدقيق الواسع في هذا المجال، أما هذا المقال فإنه يختصّ بجانب من جوانب الموضوع، تاركين التفصيل فيه لفرصةٍ أخرى.

وقبل الولوج في صلب الموضوع، لابد من الإشارة إلى نقطتين:

١ ـ لروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام ـ كما نعلم ـ ثلاثة أركان لابد من ثبوتها كي يمكن العمل بها، وهي: التحقق من صدور الرواية، وثبوت دلالتها، ومعرفة سببها وظروفها، أي ـ على سبيل المثال ـ هل صدرت للتقية أم لبيان الحكم؟ فإذا توفرت هذه الشروط الثلاثة صدق عليها مفهوم الحجية، وبالنتيجة إمكانية العمل بها.

يختلف نوع الروايات المأثورة بلحاظ كيفية نقلها؛ فبعضها متواتر ممّا يحقق

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو مجلسي صيانة الدستور والخبراء، من أهمّ النقاد لنظريات الدكتور سروش في إيران، له مصنفات عدّة قيّمة، منها: المعرفة الدينية، القبض والبسط في القبض والبسط الآخر، الفلسفة التحليلية و..

اليقين بصدورها وصحّتها، وبعضها الآخر غير متواتر، لكنه يتضمن قرائن توفر اليقين العقلائي بصحّته دون الحاجة لأدلّة حجية خبر الواحد.

أما الروايات التي لا يصدق عليها أحد هذين التعريفين؛ أي ليست متواترة أو متضمّنة للقرائن القطعية، فإنها تبقى بحاجة إلى دليل في ثبوت حجيّتها.

ويتركّز بحث «حجية خبر الواحد» في علم أصول الفقه على إثبات حجية هكذا نوع من الأخبار، وتأريخياً رفض جماعة من كبار علماء الأصول حجية خبر الآحاد جملةً وتفصيلاً، والجميع يعرف الإجماع المنقول عن السيد المرتضى تمتَّ في هذا الباب، وهذا ما لا يهمّنا وإنما نعلن أنّ أخبار الآحاد الخالية عن القرائن القطعية حجة معتبرين ذلك فرضيةً يقدّمها هذا المقال، إما بناءً على رأي العقلاء أو بالاستناد إلى الآيات والروايات التي يتمسّك بها أرباب البحوث الموسّعة في «حجية خبر الواحد».

ونظير هذا البحث، ما يطرح في مجال دلالة الأخبار والنصوص الروائية والقرآنية؛ فالأخبار تارةً تكون نصاً في الحكم المراد دون احتمالٍ لخلافه، وفي هذه الحالة تكون دلالتها حجةً من باب اليقين المحرز، دون الحاجة إلى دليل آخر في إثبات الحجية، وأخرى لا يتجاوز مدلول الرواية حدود ظاهرها ـ وهو الأعمّ الأغلب فيها ـ أي مع احتمال كون مراد المتكلم غير ما دلّ عليه ظاهر النص الروائي، وهنا تفتقر حجيّة هذه الظواهر إلى دليل لإثباتها، فالظاهر لا يفيد سوى «الظن»، والأصل فيه عدم الحجية، وللتخلص من هذا الأصل نبقى بحاجةٍ إلى دليل خاصّ يساعدنا في ذلك.

قلنا: إننا لسنا بصدد البحث في دليل حجية الظواهر، وإنما نعتبر الحجية فرضيةً مفروغاً عنها، إما وفقاً لرأي العقلاء، وإما استناداً إلى الروايات القطعية الدلالة، وإلاّ لزم الدور.

نعم، لعلّه يمكن التماس أدلةٍ عقلية على حجية الظواهر، لكن هذا ليس محلّ ذلك هنا[1].

وهكذا فيما يخصّ مناخ الرواية وظروفها، كما في مثال التقية وعدمه، فإنه يحرز تارةً بشكل قطعي وأخرى وفقاً للأصول العقلائية أو الأصول العلمية إثباتاً للحجية.

٢ ـ الروايات التفسيرية تارة تكون خاصّةً بآيات الأحكام، كالرواية التي تفسر آية: ﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾ بمعنى «أوفوا بالعهود».. وهذه الروايات محكومةٌ بحكم روايات الأحكام الشرعية، ولا تحتاج كثيراً إلى البحث، أما محط بحثنا هنا فهو تلك الروايات الواردة في غير آيات الأحكام الشرعية، كتفسير آيات العقائد والعلوم والتكوينيات والتاريخ.

السؤال الرئيس، هل الخبر الواحد حجة في العقيدة والتفسير؟

بعد هذه المقدّمة نطرح سؤالنا الرئيس هنا وهو: هل الروايات التي لا يقين بصدورها ودلالتها ووجه صدورها حجةٌ في العقائد والعلوم، وخصوصاً التفسير أم لا؟

يذهب الكثير من الأصوليين إلى الحكم بعدم حجية روايات الآحاد في باب العقائد والتكوينيات، ويسري هذا الحكم نفسه إلى الروايات التفسيرية، إذ ينقل عن الشيخ المفيد أنه صرّح مراراً في كتاب شرح اعتقادات الصدوق بأنّ: «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً ولا عملاً» [٢]، وكذلك الشيخ الطوسي في مقدّمة تفسير التبيان؛ حيث رفض العمل بخبر الواحد في مجال التفسير:

«ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة، إما العقلية أو الشرعية ممّا هناك إجماع عليه أو نقل متواتر به عمّن يجب اتباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر واحد، خاصة إذا كان ممّا طريقه العلم، ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد إلاّ إذا كان معلوماً بين أهل اللغة، شائعاً بينهم، وأما طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة فإنه لا يقطع بذلك، ولا يُجعل شاهداً على كتاب الله، وينبغي أن يتوقف فيه» [٣].

ويصرّ العلامة الطباطبائي أيضاً في مواضع مختلفة من تفسير الميزان على عدم حجية أخبار الآحاد في باب التفسير، منها ما ورد في قصّة لوط من سورة هود: «... والذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة، أنّ الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً بقرينة قطعية فلا ريب في حجيته، وأما غير ذلك فلا حجية فيه، إلاّ الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعي، فإن لها

حجيةً؛ وذلك أنّ الحجية الشرعية من الاعتبارات العقلائية فتتبع وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي، والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها؛ لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك»(٤).

والسرّ في عدم حجية الروايات التفسيرية غير القطعية ـ كما في كلام العلامة الطباطبائي ـ يكمن في أن التعبد ناشىء من دليل الحجية من مورد يقبل الاعتبار والجعل الشرعي، فلا معنى للتعبّد في ثبوت الأمور وعدمها حين ينتفي الأثر العملي فيها؛ كالتعبد بمسألة «السماوات السبع» عندما لا يتوفر دليل قطعي على ذلك، فهل من فائدة ملموسة حينئذ؟!

نظرية الشيخ محمد هادي معرفت

أمّا من وجهة نظري، فإنّ مدّعى الأصوليين ودليلهم على ذلك محكم لا اعتراض عليه، وقد أشكل الأستاذ معرفة دام عزّه في مقالة علمية له حملت عنوان «استخدامات الحديث في التفسير» على ما تقدّم من مدعى ودليل، وهذه خلاصة لما علّق عليه:

«ليس لخبر الواحد الثقة بلحاظ اعتباره صلة تعبدية، إنما هو ذو دلالة ذاتية من وجهة نظر العقلاء وهو ما يقرّ به الشرع أيضاً، وقد اتفق البشر على أن يرتبوا أثراً على إخبار الشخص الموثوق بكلامه، فيتعاملون معه كواقع محرزٍ ومعلوم، وهذا ليس من قبيل العقد والتوافق أو التعبد المحض، بل إنّ نفس ميزة الكشف فيه هي التي تمنحه هذه الصلاحية، وقد عمل الشارع المقدّس ـ وهو سيّد العقلاء ـ بهذا الأمر دون مؤاخذته، إلاّ فيما إذا كان صاحب الخبر غير ملتزم وليس بثقة ليعتمد عليه، فلا يمكن ترتيب أثر على كلامه دون التحقق والمتابعة الدقيقة ﴿إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: ٦)؛ لذا فإنّ العمل بخبر الواحد الثقة ليس مختصّاً بالفقة والأحكام الشرعية ولا جانبَ تعبديَّ فيه، إنما اعتباره عام في سائر المجالات التي يصادق عليها العقلاء ـ ومنهم الشارع ـ.

تأسيساً على ذلك، يحظى إخبار العدل الثقة بكلام المعصوم. سواء في مجال تفسير القرآن أو غيره من المجالات الأخرى. بتأييد عقلائي يوافق عليه الشرع، حيث إن هذا الإخبار كاشف عن رأي المعصوم فهو ذو حجة، وكأنك سمعت من المعصوم مباشرةً.

وفي الحقيقة، فإننا لو رفضنا حجية خبر العدل الثقة في باب التفسير سوف نكون في معزل تامٍ عن كلام المعصومين والصحابة والتابعين بشكل كامل؛ ذلك لأنّ العمل بأحاديثهم سوف يكون محصوراً بعصر الظهور، وهو أمر يعطّل هذه الأحاديث إلى أبد الآبدين!»[٥].

نقد نظرية العلامة معرفت

ربما أحدث اللبس الواقع في هذه العبارات السابقة تداخلاً في الخطوات المتّبعة، ممّا أدى إلى خطأ في النتيجة، وهو أمر مرفوض حتماً، وذلك:

أولاً: لابد من التفريق بين خبر الواحد الذي هو موضوع الاعتبار وبين الاعتبار ذاته، وإذا كان هنالك شيء ذا دلالة ذاتية فهو الخبر الواحد لا اعتباره، أما قول الأستاذ هادي معرفت أن: «ليس لخبر الواحد بلحاظ اعتباره صلة تعبدية، وإنما هو ذو دلالة ذاتية من وجهة نظر العقلاء»، فهو ضرب من التسامح، ويعني بذلك أنّ خبر الواحد هو بحدّ ذاته ذو دلالة ذاتية.

ثانياً: ما معنى أن يكون «خبر الواحد ذا دلالة ذاتية»؟ فالجميع يقول بوجود الدلالة الذاتية بنحو من الأنحاء، إنّ دلالة خبر الواحد ظنية ناقصة، إلاّ أنها «دلالة ناقصة» ذاتية، وهذا الكشف الناقص في الظنون ليس تعبدياً ولا عقدياً، إنما هو من قبيل الكشف «الذاتي»، والسؤال هنا: أيّ أمرٍ بإمكان الذاتي إثباته؟ فـ (الدلالة الناقصة) ليست حجّةً في حدّ ذاتها؛ لأنّ مجرد احتمال وجود الخلاف يقضي بإلغاء العقلاء والشارع لاحتمال الخلاف تعبّداً.

لقد نهت بعض الآيات والروايات عن العمل بالظن، إلاّ أن يكون ظناً خاصاً خارجاً بالدليل، والدليل هو نفس ذلك المعنى في الحجية االتعبدية.

إلاّ أنّ الذي يظهر من كلام الأستاذ معرفت أن المراد من «الدلالة الذاتية» هو الدلالة التامة، يقول: «... بما أنّ أساس اعتبار خبر الواحد الثقة نابع من توافق العقلاء المقرّ من قبل الشارع، لذا يكون ما قضى به العقلاء وأقرّه الشارع مستنبطاً من دلالته التامة، ولا سبيل للتعبد فيه إطلاقاً»(٦).

ولابد أنه يعني من «الدلالة التامة» تلك التي لا تحتمل الخلاف مطلقاً، وهذا يعني أن خبر الثقة قطعي الصدور، وفي هذه الحالة يبرز إشكالان:

١ ـ إنّ أخبار الآحاد قطعية الصدور خارجة عن البحث؛ لأن قطعي الصدور لا يحتاج في إثبات حجيته إلى توافق العقلاء أو إقرار الشارع، وجميع أولئك الذين تعرّض الأستاذ معرفت لآرائهم وانتقدها كانوا يقولون بإمكانية العمل بالخبر القطعي الصدور سواء في التفسير أو الاعتقاد، وبالطبع هذا يصدق في موضعٍ لا تكون فيه حجية الدلالة تعبديةً كالروايات التي هي نصّ في الدلالة مع إحراز انتفاء وجود التقية.

إذن، فأصل البحث يدور حول الأخبار الظنية الصدور، من هنا قال الشيخ المفيد: «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً ولا عملاً».

وقد اعتبر الأستاذ معرفت ـ في مواضع متعدّدة من مقاله ـ أن العمل بخبر الواحد الثقة ممّا اتفق العقلاء عليه وأمضاه الشارع أيضاً، فإن كان خبر الواحد قطعيَّ الصدور فما الحاجة لرأي العقلاء وإمضاء الشارع، وهل يصدق هكذا نوع من التوافق والإقرار هنا؟ وقد ثبت في مباحث «القطع» في علم الأصول أنّ العمل بالقطع غير قابل للنفي والإثبات، لا من قبل العقلاء ولا من الشارع.

٢ ـ إن ادعاء كون خبر الواحد الثقة ذا دلالة تامة على الصدور بعيد كلّ البعد عن الحقيقة والواقع؛ فكيف لأخبار الآحاد التي تعدّدت وسائطها ورواتها الذين لا يتجاوز بعضهم ـ في علم الرجال ـ حدود الظن، أن تكون قطعية الصدور عندنا؟! فهذا من قبيل قول الأخباريين: إن روايات الكتب الأربعة جميعها مقطوعة الصدور، وبطلانه لا يحتاج إلى دليل(٧).

يتضح ممّا تقدم أنّ الكثير من أخبار الآحاد الثقات ظنية الصدور، وأنّ هذا الظن وإن كان قوياً أحياناً إلاّ أن حجيته تبقى بحاجةٍ إلى دليل، ولا يختلف الدليل بين

أن يكون مماً توافق عليه العقلاء ثمّ أمضاه الشارع، أو أن الشارع بنفسه اعتبر ظني الصدور حجةً.

ثالثاً: ثمة تهافت في كلام الأستاذ معرفت فيما يتعلّق بنفي «التعبّد» بالعمل بخبر الواحد الثقة فهو يقول: «... وقد اتفق البشر على أن يرتبوا أثراً على إخبار الشخص الموثوق بكلامه، وهذا ليس من قبيل العقد والتوافق أو التعبّد المحض، بل إنّ نفس ميزة الكشف فيه هي التي تمنحه هذه الصلاحية».

فإذا لم يكن الأمر من نوع العقد والتعبّد المحض فهل من حاجةٍ لل «التوافق»؟! وهل يكون «ترتيب الأثر» ـ حينئذ ـ توافقياً؟ هل يمكن أن نقول: إنهم يتعاملون معه بوصفه واقعاً محرزاً ومعلوماً؟ إن تعبير «اتفقوا على ترتيب الأثر» الذي جاء في كلامه ليس إلاّ ضرباً من التوافق العملي بين العقلاء في أن يرتبوا أثراً على خبر الواحد على غرار ترتيبهم في الأمر القطعي، أو أنهم يتعاملون معه كما يتعاملون مع الواقع المعلوم، لكن جميع هذه التفسيرات لا تتجاوز مفهوم كونها «توافقاً عملياً».

أمّا قضية صدق مفهوم «التعبد» على «التوافق العملي» وعدمه، فهو لا يؤثر كثيراً على النتيجة؛ فهو ممكن من ناحيةٍ وممتنع من أخرى؛ فإذا كان المقصود من «التعبد» ما هو خال من أيّ مناط وملاك فلن يكون بناء العقلاء في باب حجية خبر الثقة تعبدياً؛ إذ لابد من دخالة الدلالة الظنية الناقصة لخبر الثقة في بناء العقلاء، وإن كان المقصود من «التعبدي» المفتقر لـ «بناء العقلاء» و «توافقهم العملي» فإن حجية خبر الواحد الثقة هنا ستغدو أمراً تعبدياً؛ لأنّ دلالتها هنا ليست تامةً وبحاجة للتعبّد والتوافق العملي.

على أيّة حال، ليس لموضوع إطلاق التعبد على توافق العقلاء وعدمه مدخلية في أصل البحث، إنما الذي يقوله الأصوليون: أنّ لكل توافق علمي سواء من العقلاء أو الشارع أثر مترتب عليه كي يصدق عليه توافق، وإلاّ سيكون التوافق عبثاً ولغواً من العقلاء ومن الشارع على حدّ سواء.

ولابد أن نعتبر هذا القدر من قول الأصوليين من بديهيات مبحث «التوافقات». حيث يقول الإستاذ معرفت: «قد اتفق البشر على أن يرتبوا أثراً على إخبار الشخص

الموثوق بكلامه، فيتعاملون معه كواقع محرزٍ ومعلوم»، فإن كان البشر في صدد ترتيب أثر على كلام الثقة، إذاً فلابد أن يكون أثراً منسجماً مع ما يتوافقون عليه من رأي، فإن لم يكن هناك أثر يذكر فما الفائدة من «ترتيب الأثر»؟! وما معنى الانسجام معه؟ وهكذا في عبارة «التوافق المترتب على ذلك الأثر».

وعندما يقول: «فيتعاملون معه كواقع محرزٍ ومعلوم» يعني أيضاً أن هذا التعامل عقلائي بحت؛ ليترتب عن طريق هذا التوافق الأثر المحرز والمعلوم على خبر الواحد، وإلا ماذا سيكون معنى «التعامل معه كواقع محرز ومعلوم»؟ فإذا لم يكن الواقع المعلوم من سنخية الأثر الناتج وكان أمراً نظرياً محضاً كيف سيفسر معنى «ترتيب الأثر» أو «التعامل مع الواقع المحرز المعلوم»؟

فلو قيل: إنّ البشر متفقون على ترتيب الأثر في موضعٍ ما فيفترض أن يكون أثراً عيّنه العقلاء أنفسهم وفقاً لأمرٍ ما، أما في مجال الاعتقاد والتفسير والأمور النظرية فما هو الأثر المفترض؟ وعلى أيّ شيء يترتب؟

فالعلم والاعتقاد وغير ذلك من الأمور النظرية لا يمكنها أن تكون ذلك الأثر المقصود؛ لأنها لا يترتب عليها التوافق، إنّ العلم والاعتقاد من الأمور التكوينية إذا تحصلت لن تحتاج للتوافق المترتب، بل أكثر من ذلك إنها غير قابلة للتوافق، وإذا لم تحصل ليس بإمكان توافق العقلاء إيجادها بمفرده.

نعم، لو فُرض أنّ هناك أثراً عملياً مترتباً على العلم والاعتقاد أمكن لخبر الواحد الثقة أن يكون محلّ ذلك الأثر تعبداً بلحاظ توافق العقلاء وإمضاء الشارع، وهنا يصبح خبر الواحد الثقة حجة ولا يخالف الأصوليون ذلك.

رابعاً: يعبّر الأستاذ «معرفت» عن إلغاء حجية إخبار العدل الثقة في باب التفسير بالاستبعاد فيقول: في الحقيقة إننا لو رفضنا حجية خبر العدل الثقة في باب التفسير سوف نكون في معزل تام عن كلام المعصومين والصحابة والتابعين بشكل كامل؛ ذلك لأنّ العمل بأحاديثهم سوف يكون محصوراً بعصر الظهور، وهو أمر يعطل هذه الأحاديث إلى أبد الآبدين[(٨)].

إلاّ أنّ هذا «الاستبعاد» وذلك «التعطيل السرمدي» لا واقع له أساساً؛ فلم يُلغ

الأصوليون حجية خبر العدل الثقة مطلقاً، إنما قالوا بعدم صدق الدليل العقلائي أو الشرعي على الحجية التعبدية، أي لا مجال للتعبد فيه، لذا لو كان صدور الخبر قطعياً ـ نظراً للقرائن أو التواتر ـ سيكون خبر الثقة معتبراً بلحاظ الصدور.

أضف إلى ذلك: إنّ الفائدة في كلام المعصومين عليهم السلام ـ سواء في باب التفسير أو التكوينيات ـ لا تقتصر على ناحية التعبد به، كي يقال: إن إغلاق باب الاعتبار الشرعي يتسبّب في تعطيلٍ سرمدي لأحاديثهم عليهم السلام؛ فكثيراً ما كشفت كلماتهم عن سبل جديدة أمام البشرية هي بحد ذاتها في غاية من الأهمية بغض النظر عن قضية التعبد بها، فهذه الآفاق الجديدة هي نفسها فائدة كبيرة ومنفعة ثمينة.

فلو فرضنا أنّ برهاناً توحيدياً ذُكر في روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام فليس غرضها التعبّد به، بل الهدف منه توسيع وإنشاء آفاق جديدة أمام الإنسان، إذاً فهناك فائدة فيه وإن لم يكن قطعياً، فالحلول الجديدة لا يستهان بها حتى وإن كانت لا تزال في بقعة الاحتمال والظن، وبامكان الإنسان تتبّعها كي يحصل على ثمرتها، فقد يكون احتمال حلّ المسألة بقيمة السبيل إلى حلّها واقعاً.

وهذا الأمر منطبقٌ على موضوع الظواهر القرآنية؛ فمع أنّ القرآن قطعي الصدور إلا أن دلالته قد تكون ظنيةً في بعض الأحيان، لذا يصدق على الآيات الظنية الصدور ـ المرتبطة بالعقائد والعلوم ـ البحث المتقدم، ووفقاً للأصوليين لا يمكن لهذه الآيات أن يصدق عليها موضوع حجية الظواهر، لأنّ في الأمور التكوينية لا مجال للأثر العملي كي يترتب عليه التعبد والأثر المفترض.

ويمكن أن يقول قائل: إنّ معنى هذا الكلام أنّه لا قيمة لجميع الآيات المتعلّقة بالمعارف والتاريخ و....!! وجواب ذلك:

أولاً: ليس دلالة جميع هذه الآيات ظنية لنحتاج لأدلة حجية الظاهر، فهناك الكثر من الآيات التي يمكن القطع بمفادها وفقاً للقرائن.

ثانياً: ليس غرض آيات العقيدة والعلوم إثبات أمرٍ ما تعبداً، إنما مجرّد تقديم بعض الحلول والسبل وهو أمرٌ غاية في الأهمية بحدّ ذاته، وعلى الإنسان أن يسير خلف هذه العلامات حتى يهتدي بنفسه لسبيل الرشاد ويحصّل اليقين.

ليس غرض الآيات القرآنية خلق «اليقين التعبدي» لدى الإنسان، إنما وضع البشر في الاتجاه الصحيح وإن لم يكن في المجال القطعي ليشقّ الإنسان طريقه بنفسه نحو الهدف المنشود، فلطالما حذّرت آيات القرآن البشرية الموغلة في وَحل الماديات ودَعَت الناس إلى المعاد، فلو افترضنا أن أحدهم لم يحصل عنده يقين بهذه الآيات. وهو فرض ممتنع ـ إلاّ أنها تولّد عنده ظناً عقلياً بوجود عالم بعد الموت، وأن الإنسان لا يتلاشى وينعدم إنما ينتقل من منزل إلى آخر، ولو تبوأتْ هذه الفكرة مكانها من ذهن الإنسان ـ ولو مجرّد احتمال فقط ـ لم يعد حاله كما كان عليه سابقاً؛ فالذي يعيش هواجس الموت والمعاد سيخوض في أمورٍ جديدة غير معهودة له وستنقلب قضاياه رأساً على عقب، إذاً، لا ينحصر غرض آيات عالم التكوين ذات الدلالة الظنية ـ كالروايات الظنية الصدور ـ بالتعبّد.

كما ليس هناك فرق بين عصر الغيبة وعصر الظهور، كما قال الأستاذ معرفت: «لو فرضنا حجية خبر العدل الثقة لكان العمل والفائدة من أحاديثهم محصوراً بعصر الظهور، وهو أمر يعطّل هذه الأحاديث إلى أبد الآبدين»؛ فإنّ هذا الكلام ليس صحيحاً، لأنه حتى في عصر الظهور ليس بإمكان الجميع الاستماع للإمام ومجالسته، بل ذلك مقتصر على جماعة محدودة من الناس ممّن هو على اتصال وقرب منه وبإمكانهم سماع الرواية مباشرةً، في حين يبقى الملايين من المسلمين في شتّى بقاع العالم محرومين من هذه الميزة.

زدْ على ذلك أنّ الذي يستمع لرواية الإمام عليه السلام بشكل مباشر أيضاً هو أمام مشكلة درك الدلالة الصحيحة وغرض الرواية وظروفها؛ فقد لا يتمكّن من تحصيل اليقين بذلك؛ لذا يتعيّن عليه الرجوع إلى أدلة حجية الظواهر والأصول العقلائية الأخرى، فيأتي الكلام عن البحوث المتعلّقة بمسألة الصدور في عصر الغيبة، لكن هذه المرّة في عصر الظهور.

إذن، فالقضية عامة لا تأثير للحضور والغيبة فيها. نعم سيكون الصدور وحده هو القطعي لدى أولئك الذي يشافهون الإمام عليه السلام، فيقطعون بصدور الرواية عنه، الأمر الذي قد يكون ممكناً أيضاً في عصر الغيبة، كما في حالات التواتر وتوارد

القرائن.

مدخل آخر لإثبات حجية الروايات التفسيرية والكلامية

يواصل الأستاذ معرفت بحثه في الموضوع، فيستشهد بكلام السيد الخوئي ﵀ فيقول: كثيراً ما يشكل على حجية خبر الواحد من الرواة الموثوق بنقلهم عن المعصومين ﵈ فيما يخصّ تفسير الآيات، ووجه ذلك أنّ معنى الحجية المفترضة لخبر الواحد وغيره من الأدلة الظنية هو ضرورة ترتيب الأثر الحاصل عليه في حالة الجهل بالواقع، كما لو أننا قطعنا به، وهذا لا يتحقق إلاّ إذا كان مفاد الخبر حكماً شرعياً أو موضوعاً رتّب عليه الشرع أثراً ما، وهذا الشرط لا يتوفر في خبر الواحد في باب التفسير.

وهذا إشكال لا يصمد أمام التحقيق، لما بيّنا في مباحث علم الأصول من أنّ معنى حجية الأمارة بلحاظ الواقع هو أنّها تعتبر علماً تعبدياً بحسب حكم الشارع، والطريق المعتبر ـ كخبر الواحد ـ من مصاديق العلم، إلاّ أنه تعبّدي وليس وجدانياً؛ لذا تترتب جميع الآثار المترتبة في حالة القطع على هكذا نوع من الأخبار، بحيث يمكن الإخبار عنه كما يخبر عن العلم الوجداني، وهذا الإخبار ليس خالياً من العلم.

ودليل ذلك ملموس في سيرة العقلاء؛ لأنهم يتعاملون مع الطريق الموثوق به كعلمٍ وجداني ولا يفرقون بين آثارهم، فعلى سبيل المثال اليد أمارة على الملكية عند العقلاء ثم يرتبون الآثار على تلك اليد من أمور الملكية ويخبرون عن ملكية صاحب اليد، ولا يوجد أحد ينكر هذا الموضوع، ولم يعارض من قبل الشارع وسيرة العقلاء[٩].

نقد نظرية الخوئي عند الأستاذ معرفت، وقفة تقويمية جامعة

ثمّة نقطة واحدة في كلام أستاذنا الخوئي خاضعة للنقاش، وهي عندما اعتبر خبر الواحد علماً تعبّدياً في مقابل العلم الوجداني، مع القول باتحادهما في الأثر! في حين ليس لخبر الواحد الثقة أساسٌ غير بناء العقلاء، واقتصار دور الشارع على تأييده، وأن اعتبار العقلاء وتأييد الشارع ناتج عن الدلالة التامة لذلك الخبر دون أن يكون للتعبّد مدخلية في ذلك[١٠].

إنّنا نرى أنّ كلام كلٍّ من الأستاذين لا يخلو من المناقشة؛ أما كلام الأستاذ معرفت فهو غاية في الغرابة! حيث يظهر من كلامه هنا أن خبر الواحد له دلالة تامة على الواقع؛ لذا منع دخول التعبد فيه مطلقاً، وهذا يعني أنّ خبر الواحد الثقة دالّ على القطع بالصدور! الأمر الذي لم يقل به أحد وهو مخالف للتحقيق العلمي تماماً.

ناهيك عن التهافت الغريب في كلامه؛ إذ لو كان خبر الواحد كاشفاً عن القطع بالصدور وانتفى مجال التعبّد فيه، فما هي الحاجة لبناء العقلاء وإمضاء الشارع؟!

زِدْ على ذلك أن الظاهر من كلام السيد الخوئي ﵀ أنّ بحثه يدور حول موضوع الأمارات الظنية، أي الذي لا تقودنا الإمارة فيه إلى اليقين، وإلاّ لانتفت بانتفاء الموضوع؛ إذاً فلا يرد إشكال الأستاذ معرفت على هذا الكلام.

ويبقى كلام السيد الخوئي ﵀ هو الآخر أيضاً بحاجة للبحث والمناقشة، فإما أن يكون مراده القول بحجية روايات الأئمة عليهم السلام في باب التفسير والتكوينيات معاً ولو في الجانب النظري الاعتقادي، وهذا ليس صحيحاً، وقد تقدّم دليل بطلانه؛ فنحن أينما فرضنا الحجية العملية وبأيّ معنى كانت لزم توفر الأثر العملي، ولا يعقل تحققها دون ترتيب الآثار العملية خارجاً.

وإما أن يكون مراده إمكانية توفر الجوانب العملية في روايات الأئمة عليهم السلام في باب العقيدة والتفسير والتكوينيات، من قبيل «صحة الإسناد» والخروج من «القول بلا علم» فيكون كلامه صحيحاً، إلاّ أنه لا يفيد الحجية في المجال النظري والاعتقادي.

توضيح ذلك: أنه يمكن التماس الآثار العملية في الأمور النظرية والتكوينية ـ كما ذهب إليه المحقق الخوئي ـ من قبيل «صحة إسناد الكلام للباري» والخروج من مسألة «الكلام بغير علم»، فنحن نعلم بأنه لا يوجد كلام خال من الحجية وينسب لله ـ عزّ وجلّ ـ أو الرسول والأئمة المعصومين عليهم السلام، إذ سيكون افتراء يرفضه العقل والشرع؛ فإذا وردتنا رواية تفسيرية في باب العقيدة والعلوم تتوفر فيها شروط الحجية، يمكن نسبتها إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ أو المعصومين نظراً لشمول دليل الحجية لها، وهذه

النسبة لا تخلو من حجّة قطعاً، لذا فهي خارجة عن عمومات حرمة الافتراء ونسبة الكلام دون علم.

هذا كلام صحيحٌ، غير أنه لا ينطبق على الأثر النظري أو الاعتقادي أو التكويني ممّا نحن فيه، أي لا يمكن لهكذا نوع من أدلّة الحجية أن تقدّم اعتقاداً وعلماً في باب المعاد ـ مثلاً ـ أو التفسير والأمور الكونية، فإن الأمر الاعتقادي أو النظري إذا تحقق عن طريق خبر الواحد أو ظهور آية، فلن يحتاج لدليل الحجية، وإذا لم يتحقق بذلك فليس بإمكان دليل الحجية أن يلعب دوراً هنا.

إنّ مراد الأصوليين من عدم حجية أخبار العقائد والتفسير هو هذا الجانب النظري والاعتقادي عينه، من هنا يتضح كمال صحّة هذا الرأي، وأنّ ما قاله السيد الخوئي ﵀ لا يمسّ بحال من الأحوال متانته أبداً.

نعم، بحث الخوئي وحقق حتى عثر على الأثر العملي في هذه الموارد مثل صحّة الإسناد وجواز الإخبار وغيرهما... وهو صائب في ذلك، إلاّ أن ذلك لا صلة له بالأثر النظري الاعتقادي.

إنّ نتيجة استدلال السيد الخوئي تقول بامكانية شمول أدلة حجية خبر الواحد لهكذا نوع من الأخبار بلحاظ ترتيب آثارها، وهو ممّا لا اعتراض عليه، إلاّ أن بحث الأصوليين الرئيس في منع ترتب الآثار الاعتقادية والنظرية باقٍ على ما هو عليه، دون أن يشمله كلام الخوئي.

وسنسوق لذلك مثالاً توضيحياً: فلنفرض أن هناك رواية معتبرة في معنى «السماوات السبع» المذكورة في القرآن، لنقطع ـ فرضاً ـ بصحة سندها ودلالاتها، فما الجدوى حينئذٍ من شمول دليل الحجية لهذه الرواية؟

لقد كشف المحقق الخوئي ﵀ عن أثر معقول هنا، وهو أنه إذا نسب أحد ذلك المعنى للقرآن فلن يعتبر افتراءً وحكماً بدون علم، لكن هل هذا هو ما نتوقعه من أثر في مجال التفسير؟! إننا في التفسير بصدد فهم كلام الله، فما هو دور دليل الحجية في هذا الفهم؟ فإن كان المراد هو الفهم الظني دون دليل الحجية فهو حاصل، وإن كان المراد هو الفهم القطعي فهذا لا يتحقق بدليل الحجية.

هذا هو ما يبحث عنه الأصوليون في هذا المبحث، وقد تطرّقتُ قبل سنين لهاتين النقطتين في كتاب (المعرفة الدينية) بشكل مختصر.

وثمّة مسألة هامّة أودّ الإشارة إليها هنا وهي: وجود فرق أساسي بين المعارف الدينية المتعلّقة بعالم التكوين والمعارف الدينية المتعلقة بالأحكام الشرعية من أوامر ونواهي؛ أما الشق الأول فلا مجال للتعبد بمضمونه، إنما التعبدّ يشمل آثاراً من قبيل «صحة إسناد المضمون للشارع»، وغير ذلك ممّا له قابلية ذلك، بخلاف الأمارة الشرعية في الأحكام مما يستوعبه مفهوم التعبّد بشتى أشكاله، وفي المضمون نفسه(١١).

فحص دقيق لنظرية المحقق الخوئي

ما هو الرأي الحقيقي السيد الخوئي؟ فهل صحيح أنه يعتقد بإمكانية وجود آثار لروايات التفسير على صعيد التفسير والاعتقاد، أو أنه يعني بذلك آثاراً من قبيل صحة الإسناد والإخبار وحسب؟

هناك في كلامه ما يدلّ على القول بالعموم: «ويدلّنا على ذلك سيرة العقلاء، فإنّهم يعاملون الطريق المعتبر معاملة العلم الوجداني من غير فرق بين الآثار...»(١٢).

لكن يستبعد أن يكون مراده الآثار غير العملية، ويظهر مما تقدّم أنه يعني بذلك عموم الآثار العملية، لا جميع الآثار من عملية وغير عملية، وقد صرّح في تقريرات درس الأصول (مصباح الأصول) بأنّ حجية الروايات التكوينية والتأريخية منحصرة في معنى واحد، وهو جواز الإخبار بمتعلّق الظن: «... وأما الظن المتعلّق بالأمور التكوينية أو التاريخية، كالظن بأن تحت الأرض كذا أو فوق السماء كذا، والظن بأحوال أهل القرون الماضية وكيفية حياتهم ونحو ذلك... إن كان من الظنون الخاصة... فإنّه على مسلكنا من أنّ معنى الحجية جعل غير العلم علماً بالتعبّد يكون الظن المذكور حجة باعتبار أثر واحد وهو جواز الإخبار بمتعلّقه، فإذا قام ظن خاص على قضية تاريخية أو تكوينية، جاز لنا الإخبار بتلك القضية بمقتضى حجية الظن المذكور، لأنّ جواز الإخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبد

الشرعي... »(١٣)

وتجدر الإشارة إلى ضرورة التفصيل في شمول أدلّة حجية الظنون لغير الأحكام ـ حسب تقريرات مصباح الأصول ـ؛ ففي الأصول الاعتقادية التي يلزم فيها المعرفة والعلم، من قبيل معرفة الله والمعاد الجسماني، ليس بإمكان أدلّة حجية الظنون إثباتها، حيث إن الظن غير كافٍ في هذا المجال، ولابدّ من تحصيل العلم، أمّا في الأمور التي لا تجب فيها المعرفة والعلم ويكتفى بالتزامها والإذعان بها، كموضوعات عالم البرزخ والمعاد وأحداث يوم القيامة، وتفاصيل الصراط والميزان، فيمكن أن تشملها تلك الأدلّة الظنية إذا لم تكن مخالفة لها، بمعنى أنه لا مانع من التزام تلك الظنون وعقد القلب على متعلّقها؛ لأنّ مفادها ثبت بالتعبد الشرعي، وإذا كان الظن متعلقاً بالأمور التكوينية والتاريخية فيكون معنى حجية الظنون الخاصة فيه من باب إمكانية الإخبار عن متعلّقه وفقاً للتفصيل الآنف(١٤).

هذه عصارة مكثفة لما نقل عن السيد الخوئي في تقريرات مصباح الأصول، ويبقى أنّ ما جاء في موضوع عقد القلب والالتزام بمتعلّق الظن قابل ـ بحدّ ذاته ـ للنقاش ذلك أنه هل يصدق عقد القلب والالتزام والتسليم في غير العلم؟ وهل يصحّ لمن يحتمل الخلاف أن يذعن ويسلّم بالأمر؟ من جهة أخرى هل هكذا نوع من التسليم القلبي مطلوب؟ فأيّ دليل ينصّ على ضرورة التسليم بالأمور الظنية؟ وإذا وجد الدليل فما الحاجة لإطلاق دليل حجية الظنون؟

اللهم، إلاّ أن يكون مراده توفر الدليل في باب العلم على التعبد والتسليم بالمعلوم، وبما أنّ إطلاق دليل حجية الظنون اعتبر غير العلم علماً؛ لذا تعيّن هنا أيضاً عقد القلب والتسليم في هذا المجال.

وهنا نسأل: ما هو الدليل على ضرورة الانقياد والتسليم في مطلق العلم ـ وإن كان تعبدياً ـ حتى حمل في دليل الحجية على متعلّقات الظنون؟ لا سيما وأنّ التسليم الإجمالي بما جاء به النبي ﷺ متحقّق وممكن.

مواقف من الموضوع

إذن، لا دليل على ضرورة التسليم بالظنون المطلقة وإن كانت ممكنة عملاً.

من هنا ينقل عن المحقق العراقي في نهاية الأفكار قوله: ... نعم يبقى الكلام فيما لو تفحّص وحصل له الظن في أنه هل يقوم ظنه مقام العلم في ترتيب آثار العلم عليه من وجوب التدين والانقياد بمظنونه أم لا ـ والتحقيق هو الثاني ـ وهذا إذا كان الظن الحاصل من الظنون المطلقة التي لم تثبت حجيتها لدى العقلاء فظاهر، وأما لو كان من الظنون الخاصة المتبعة عندهم في أمور معاشهم ومعادهم، فعدم قيام مثله مقام القطع في ترتيب آثاره عليه من التديّن والتسليم وعقد القلب على طبعه، إنما هو من جهة كونها من الآثار العقلية المخصوصة بالعلم؛ إذ حينئذ لا يجدي مجرّد كونه من الطرق العقلائية في قيام مثله مقام العلم في ترتيب الآثار المزبورة، خصوصاً مع عدم إطلاقٍ لأدلة اعتبار الظن عقلاً أو شرعاً بالنسبة إلى أمثال هذه الأمور التي يمكن ترتّبها على نفس الواقع من دون احتياج إلى تعيّنه بالظن[١٥].

وللشيخ الأنصاري ﷺ كلام في الرسائل في مبحث «اعتبار الظن في أصول الدين»، أيّد في مطلعه إمكانية القول بحجيّة الظنون في الاعتقادات، ثم عدل في الخاتمة واختار خلافه: «... ولكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من الخبر... إن أراد التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقاديّات وعدم الاكتفاء فيها بمجرّد الاعتقاد... فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناءً على أن هذا نوعُ عملٍ بالخبر، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك... وممّا ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين؛ فإنه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التديّن بما تدلّ عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثيرٍ عدم العمل بها في ذلك.

ولعلّ الوجه في ذلك: أنّ وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم بالمسألة الأصولية، لا من آثار نفسها، واعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص ـ سواء كان من الظواهر أو غيرها ـ معناه ترتيب الآثار المتفرّعة على نفس الأمر المظنون، لا على العلم به...»[١٦].

ويظهر من كلام الشيخ الأنصاري الأخير أنه يعتبر وجوب التديّن والاعتقاد من

آثار العلم، وأن مفاد دليل حجية الظنون هو ترتيب الآثار ليس إلاّ؛ لذا فهو ينفي صدق دليل حجية الظنون في هذا المجال، وهذا الإشكال مبتنٍ على أساس أن المجعول في باب الأمارات هو «تنزيل المؤدّى منزلة الواقع»، أما في حالة كون المجعول هو الطريقية والعلمية ـ كما عند المحقق النائيني والخوئي ـ فإن كلام الأنصاري لا يصدق هنا، إلاّ إذا فسّرنا الحديث بنحوٍ يكون التدين والاعتقاد فيه من آثار العلم الوجداني ـ كما ذكرنا ـ لا مطلق العلم ـ أو علماً تعبدياً ـ، ففي هذه الصورة ليس بإمكان دليل الحجية إثبات التدين والانقياد ـ وإن على الطريقية والعلمية ـ وهذا واضح بأدنى تفكير، علماً أن دعوى جعل الطريقية والعلمية في باب الأمارة بحاجة إلى نقاشات مفصّلة خارجة عن نطاق بحثنا الحالي.

دعوى الاتفاق على حجية الآحاد في غير الفقه، وقفة نقدية

ويختم آية الله معرفت مقاله بالقول: وعلى أية حال فإن كبار العلماء من البداية وحتى اليوم أيّدوا اعتبار خبر الواحد الثقة وعملوا به في شتى المجالات[(١٧)].

لعلّ هذا الكلام يحمل غرابةً في مفهومه إلى حدٍ ما، وذلك:

أولاً: الأستاذ معرفت على اطلاع بمخالفة غالبية كبار العلماء لأصل العمل بخبر الواحد حتى في الأحكام كالسيد المرتضى وابن إدريس وآخرين، حتى بلغ بالسيد المرتضى أن يرى إجماع العلماء على عدم العمل به، وإن كان التحقيق في مدّعى السيد المرتضى ومخالفته للإجماع المنقول عن الشيخ الطوسي أعلى الله مقامه هو الآخر بحاجة إلى بحوثٍ مستقلةٍ، إلاّ أن غرضنا هنا أن كبار العلماء لم يؤيّدوا العمل بخبر الواحد منذ البداية.

يقول الشيخ الأنصاري ﷺ في الرسائل، لدى البحث عن حجية خبر الواحد: فالمحكيّ عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس ـ قدّس الله أسرارهم ـ المنع، وربما نسبت إلى المفيد ﷺ؛ حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: «إنّ خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل، وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجيء عند نقل

كلامه، وكذا إلى المحقق بل إلى ابن بابويه، بل في الوافية: إنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممّن تقدّم على العلامة، وهو عجيب[١٨].

إذن، كيف يمكن ـ مع وجود هذه الأقوال ـ ادّعاء تأييد كبار العلماء ومنذ البداية لخبر الواحد؟

ثانياً: ليس البحث الحالي في هذا المقال حول حجية خبر الواحد مطلقاً، ذلك أنّ كبار الأصولين في العصور المتأخرة قالوا بحجيته في باب الأحكام والآثار العملية، إنما البحث حول حجيته في التفسير والعقائد؛ فالشيخ الطوسي ـ أعلى الله مقامه ـ مع ما ينقل عنه من دعوى الإجماع على العمل بخبر الواحد، إلاّ أنه عندما يصل إلى ذلك في باب التفسير ينفي حجيته، وكان قد نقل الأستاذ معرفت نفسه كلام الطوسي من مقدّمة تفسير التبيان، كما نقل أيضاً كلام الشيخ المفيد؛ حيث قال: «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً ولا عملاً».

أما الشيخ الأنصاري ﷺ في بحث اعتبار الظن في أصول الدين من كتاب الرسائل فيقول: قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العليّة ـ بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم ـ : وأما ما ورد عنه ﷺ في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ خبر الواحد ظنيّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العملية؟![١٩].

كذا ينقل عن الشيخ الطوسي ﷺ قوله بالاتفاق على عدم جواز الاعتماد على أخبار الآحاد في أصول الدين: «وظاهر الشيخ في العدّة: أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد إتفاقيّ، إلاّ عن بعض غَفَلَةِ أصحاب الحديث»[٢٠].

ثم يضيف الأنصاري قائلاً: «وظاهر المحكيّ في السرائر عن السيّد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً، وهو مقتضى كلام كلّ من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في أصول الفقه»[٢١].

وبلحاظ أقوال هؤلاء العلماء الكبار تتضح غرابة ما جاء في الكلام الأخير للأستاذ معرفت.

الهوامش

١ ـ وقد أقمت في كتاب المعرفة الدينية دليلاً عقلياً على حجية الظواهر، راجع: صادق لاريجاني، معرفت ديني: ١٥٨، مركز ترجمة ونشر الكتاب، طهران، ١٩٩١م.

٢ ـ محمد هادي معرفت، «كاربرد حديث در تفسير»، المجلّة التخصصية للجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، السنة الأولى، العدد الأول: ١٤٢.

٣ ـ المصدر نفسه.

٤ ـ السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان ١٠: ٣٥١، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

٥ ـ «كاربرد حديث در تفسير»: ١٤٥.

٦ ـ المصدر نفسه: ١٤٦.

٧ ـ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٣٩.

٨ ـ «كاربرد حديث در تفسير»: ١٤٥.

٩ ـ هناك موردان للتهاون في ترجمة آية الله معرفت لنصوص «البيان»: أولاً: في معرض ترجمته لهذا النص «... إنّ معنى الحجية التي تثبت لخبر الواحد، أو لغيره من الأدلة الظنية، هو وجوب ترتيب الآثار عليه عملاً...» سقطت كلمة «عملاً» في النصّ الفارسي المترجم، والحال أنّ مسألة ترتيب الآثار العملية تقع في صميم هذا البحث، وثانياً: وفي عبارة «وهذا الشرط قد لا يوجد في خبر الواحد الذي يروى عن المعصومين في التفسير»، لم تترجم كلمة «قد»، الأمر الذي دعا النصّ المترجم وصاحبه للجزم بانعدام الشرط في أخبار الآحاد التفسيرية، وهذا ليس صحيحاً، لأن بعض الأخبار التفسيرية قد تكون متعلّقة بالأحكام أيضاً.

١٠ ـ المصدر نفسه.

١١ ـ معرفت ديني: ١٧٣.

١٢ ـ البيان في تفسير القرآن: ٢٧٩، المطبعة العلمية في النجف، ١٣٧٧هـ.

١٣ ـ السيد محمد سرور الواعظ الحسيني، مصباح الأصول ٢: ٢٣٩، مطبعة النجف، ١٣٨٦هـ.

١٤ ـ المصدر نفسه: ٢٣٦ ـ ٢٣٩.

١٥ ـ الشيخ محمد تقي البروجردي، نهاية الأفكار ٣: ١٩٣، المطبعة العلمية في النجف الأشرف، ١٣٧١هـ.

١٦ ـ فرائد الأصول ١: ٥٥٧ ـ ٥٥٨.

١٧ ـ «كاربرد حديث در تفسير»: ١٤٦.

١٨ ـ فرائد الأصول: ٢٤٠.

١٩ ـ المصدر نفسه: ٥٥٦.

٢٠ ـ المصدر نفسه: ٥٥٧.

٢١ ـ المصدر نفسه.

النقد العلمي والأدبي ضوابطه وأصوله

قراءة في أساسيات «القراءة والمراجعة»

د. بهاء الدين خرمشاهي(*)

ترجمة: محمد حسن زراقط

جودة الكلام وصلاحه رهن بنقده [سعدي الشيرازي]

مقدمة في تاريخ القراءات النقدية عند المسلمين

فكرة النقد ونقد الفكرة قديمان ضاربان في أعماق التاريخ، وترجع أصول النقد الأدبي إلى الفكر اليوناني عند أرسطو مثلاً، الذي كتب فن الشعر (بوطيقا)، أمّا في الإسلام فيمكن العثور في القرآن على موارد تحدّد أصول النقد وضوابطه، من ذلك قوله تعالى: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ...﴾ (المؤمنون: ٩٦)، وقوله: ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)، ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...﴾ (الزمر: ١٧ ـ ١٨)، وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾ (الحجرات: ٦)، وقوله: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾ (الإسراء: ٣٦)، وقوله: ﴿قُل لاَّ يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ...﴾ (المائدة: ١٠)، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ...﴾ (الزمر: ٩)، وغيرها من الآيات المشابهة.

وفي التراث العلمي الإسلامي محاولات نقدية هامّة تتجلّى في ميادين الفلسفة والأدب والعلم، من ذلك الجهود التي بذلها المحدّثون الأوائل في مجال تصنيف الحديث النبويّ وتدوينه وجمعه.

(*) أستاذ جامعي، من أشهر مترجمي الفكر الديني من اللغة الإنجليزية، له ترجمة للقرآن الكريم، متخصّص في الأدب الفارسي.

وفي الفلسفة، كلّنا يعلم أن أبا حامد الغزالي (٥٠٥هـ) دوّن كتباً كثيرة تعدّ ذات طابع نقدي، منها كتاب «تهافت الفلاسفة»، الذي صنّفه لردّ بعض أصول الفلاسفة التي رأى أنها لا تنسجم مع أصول العقيدة الدينية، وأتى من بعده ابن رشد، الفيلسوف الأندلسي المسلم (٥٥٩هـ)، فصنّف كتاب «تهافت التهافت»، للردّ على أبي حامد، وكذلك يُشار إلى السيد المرتضى (٤٣٦هـ) الذي كتب في الإمامة ردّاً على كتاب «المغني» للقاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، مع ما بينهما من اتفاق في الرؤية على كثير من الأصول والمسائل، والكتاب المشار إليه للسيد المرتضى هو كتاب «الشافي» في الإمامة، ونظراً لأهميّة الكتاب لخّصه الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) بعنوان «تلخيص الشافي».

وها هو ابن تيمية (٧٢٨هـ) يكتب «منهاج السنّة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية»، في الردّ على العلاّمة الحلي (٧٢٦هـ) في كتابه «منهاج الكرامة»، وهذا غيض من فيض، فالتراث الإسلامي مملوّ بالكتب التي ألّفت للردّ على كتبٍ سبقتها.

وإذا تجاوزنا ميدان الجدل العقدي، نشير إلى تأسيس المسلمين علم الفهرسة والتكشيف الذي يتضمّن في كثير من الأحيان نقداً للكتاب إلى جانب التعريف به.

ومن الكتب المصنّفة في هذا المجال نذكر: «الفهرست» لابن النديم (٣٨٠هـ)، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة (١٠٦٧هـ)، وفي العصر الحاضر يقع على رأس القائمة كتاب «الذريعة» لآغا بزرك الطهراني.

هذا، ولكنّ النقد بمعناه الاصطلاحي فنّ جديد، ومن مبتكرات هذا العصر، ولم يكن رواج هذا الفن مرتبطاً بانتشار الطباعة بقدر ما هو مرتبط بظهور المجلاّت الدورية في القرنين الأخيرين.

تاريخ النقد العلمي والأدبي في إيران

أما في إيران، فلم يبلغ عمر هذا الفنّ قرناً كاملاً؛ إذ قلّما نجد له حضوراً في مطبوعات فترة الحركة الدستورية (المشروطية أو المشروطة)، وأوّل مقالة مستقلّة لنقد الكتاب طبعت في أوائل القرن الرابع عشر الهجري الشمسي.

ومن الدوريات الإيرانية الأولى نذكر: أرمغان (مؤسّسها وحيد دستجردي سنة ١٢٩٨هـ. ش.)، وإيرانشهر (مؤسّسها حسين كاظم زاده إيرانشهر سنة ١٢٩٦ هـ. ش.)، وآينده (مؤسّسها الدكتور محمود أفشار ١٣٠٤ هـ. ش.)، يادكار (مؤسّسها عباس إقبال سنة ١٣٢٣ هـ. ش.)، ويغما (مؤسّسها حبيب يغمائي، سنة ١٣٢٧ هـ. ش.)، وكلّ هذه المجلاّت كانت تنشر مقالات متفرقة وبشكل غير دوري في نقد الكتب.

ونقطة التحوّل الأساس في هذا المجال كانت صدور مجلة سخن (١٣٢٢ هـ. ش.) التي أضفت رونقاً على مسألة نقد الإصدارات الحديثة وأخذتها على عاتقها سحابة ثلاثين سنة، وتوجد مجلاّت جادة أخرى اهتمّت بهذا الميدان الثقافي، منها مجلّة جهان نو (مؤسّسها حسين حجازي، سنة ١٣٢٥هـ. ش.) وأنديشه وهنر (ناصر مكارم الشيرازي، سنة ١٣٣٢هـ. ش.)، ووحيد (سيف الله وحيد نيا، سنة ١٣٤٢هـ. ش.)، نكين (محمود عنايت، سنة١٣٤٤هـ. ش.)، ورودكي وفرهنك وزندكي (العقد الرابع هـ. ش.)، وكذلك المجلاّت الجامعية التابعة لكلّيتي الإلهيات في جامعة طهران (١٣٤٩هـ. ش)، ومشهد (١٣٤٧هـ. ش).

ونقطة التحوّل الأخرى كانت صدور المجلّة المتخصّصة في الببليوغرافيا ونقد الكتب، باسم راهنماي كتاب (نشرة لجنة الكتاب، صاحبها إحسان يار شاطر ومديرها إيرج أفشار، تأسست سنة ١٣٣٧هـ. ش.) واستمرّت ٢٠ سنة، وقد عملت هذه المجلّة على تقعيد النقد وقوننته، ولا ننسى بالتأكيد الإشارة إلى مجلّة سبقت راهنماي كتاب، كانت تصدر بعنوان انتقاد كتاب، وهذه النشرة رغم قلّة عدد نسخها التي كانت تُطبع، إلا أنّ عدد قرّائها الراغبين بها كان كبيراً، وقد استمرّت زهاء اثنتي عشرة سنة.

وبعد ذلك، صدرت نشرة أخرى عن مؤسّسة مرواريد للنشر، يشرف عليها داريوش آشوري، واستمرّت من سنة ١٣٤٤هـ. ش حتى سنة ١٣٤٨هـ. ش، وتحمل اسم بررسي كتاب، وكذلك صدرت نشرة أخرى نصف سنوية عن مؤسّسة فرانكلين بعنوان: كتاب امروز، بإشراف جماعة منهم جهانكير أفكاري، كريم إمامي نجف دريا بندي، الدكتور حسن مرندي، أبو الحسن النجفي.

وبعد أفول نجم هذه النشرة المشرقة، صدرت مطبوعة أخرى أقلّ إشراقاً باسم «خبرنامه أنجمن كتابدران»، واستمرّت من سنة ٤٧ إلى ٥٩ (١٩٨٠م)، وقد كانت تهتمّ بقضايا اقتناء الكتب والمكتبات، ولكنها منذ سنة ٥٣ (١٩٧٤م) فصاعداً، أولت لقضية النقد اهتماماً، حتى صارت واحدةً من المجلات المفيدة في هذا الميدان.

وأكثر هذه المجلات التي أشرنا إليها دخلت في محاق الاحتجاب عن الصدور ولم يبق منها إلا بعض المجلاّت الجامعية، ومما ينبغي الشكر عليه صدور مجلات جديدة، ورثت سابقاتها في القيام بهذا الدور البنّاء على الصعيد الثقافي، منها: «نشر دانش» التي تصدر عن مركز نشر دانشكاهي (مركز النشر الجامعي)، ومديرها المسؤول الدكتور نصر الله بورجوادي، تأسست عام ١٣٥٩ (١٩٨٠م)، وهي تصدر مرة كل شهرين، والثانية مجلة «نقد آكَاه وكتاب آكَاه» التي تصدر عن مؤسّسة آكَاه بشكل غير منتظم، والثالثة مجلة «آينده» بإشراف إيرج أفشار.

أشرنا من قبل، إلى أن العقود السبعة من عمر فنّ النقد في إيران كانت ملأى بالفائدة، وليس في هذا الوصف مجاملة أو محاباة لأحد، بل الواقع يشهد أن عدداً من العلماء والكتّاب حبروا مقالات مفيدة وسطروا ملاحظات نافعة على أو لما صدر في هذه الفترة من الزمان، وأحد أبرز روّاد هذا الميدان العلاّمة محمد القزويني (١٣٢٨هـ)، الذي يعدّ مؤسّس طريقة جديدة في البحث التاريخي والأدبي في إيران.

وقد برز من كتّاب النقد عددٌ كبير من الكتّاب، نذكر منهم ـ على سبيل المثال لا الاستقصاء ـ: مجتبى مينوي، عباس إقبال، سعيد نفيسي، السيد محمد فرزان، عبد الحسين زرين كوب، محمد بروين كنابادي، حبيب يغمائي، السيد محمد علي جمال زاده، محمد تقي دانش بجوه، عباس زرياب خوئي، إيرج أفشار، برويز ناتل خانلري، إحسان يار شاطر، فتح الله مجتبائي، السيد جعفر محجوب، مصطفى مقربي، حسين محبوبي أردكاني، منوشهر ستوده، السيد حسين خريوجم، محمد رضا شفيعي كدكني، داريوش آشوري، نجف دريابندي، رضا داوري، مصطفى رحيمي، رضا براهني، أحمد أحمدي بيرجندي، عبد العلي دستغيب، مسعود رجب نيا، إيرج وامقي، علي رواقي، وعلي أشرف صادقي[(١)].

بعد هذه المقدّمة التاريخية حول الموضوع، أشير إلى شيء من تقنيات النقد، وما يرتبط به من موضوعات.

فائدة النقد

لا تنفصل وظيفة النقد عن فائدته المترتبة عليه، بل تتوقّف الفائدة على حسن أداء هذه الوظيفة في مقام العمل والتطبيق، يذكر الأستاذ عبد الحسين زرين كوب أنه تترتب على النقد فائدتان هما: تهذيب الذوق العام، وتنمية فكر الكاتب[٢]، وقد أصاب في إشارته لهاتين الفائدتين الأساسيتين؛ فإن النقد، وبالرغم من عدم صدوره من جهة رسمية، فإنه إن كان نقداً سليماً وصحيحاً، مرجعيةٌ هامة في تحديد مصير الكتاب، وإذا كانت دوائر الرقابة على النشر تعطي ترخيص النشر، فإن ذوق أهل الكتاب وقبولهم ورأي الناقد ـ الذي هو الممثل الطبيعي لهم ـ يعطيان ترخيص القبول والرواج.

ولست أقصد أن النقّاد بالضرورة غير معرّضين وليس لهم أهداف خاصة، فإن بين النقاد من هو ضحل الثقافة، كما أن بين الكتّاب من هو «مستأكل بعلمه» مرتزق به، وباحث عن الشهرة والجاه فحسب، لكن القاعدة والأصل أن يكون الناقد مهذّباً، يقوم بدور يشبه دور الطبيب إلى حدّ بعيد، وليس الأطباء عيسويّو النفس (نسبةً إلى النبي عيسى عليه السلام) والطوية، وهذا لا يقلّل من دور الطبيب وعظم منزلته، وبحسب القول المعروف: لا ينبغي أن تقفل المساجد؛ لأن واحداً من الناس لا يصلّي.

ووجه تشبيهي الناقد بالطبيب أنه يقلب وجوه العلل ويدرسها لمعالجة المرض لا بقصد الإشارة إليه وكشفه فحسب، وهذه هي وظيفة الأطباء أن يبحثوا عن أمراضنا الداخلية والخارجية بكل ما أوتوا من وسائل التشخيص لمعالجتها وكذلك النقّاد، والفرق الوحيد بين الطائفتين أن الأطباء تشرف على عملهم إدارة رسمية تحاسب المقصّر منهم والمخطئ في أداء دوره، والنقّاد ليسوا كذلك، ولكن على أي حال هناك مرجعية معنوية تمارس دور الرقابة على نتاجهم، هي الذوق العام ووجدان المهتمّين

بالكتاب.

يُنقل عن أبي سعيد أبو الخير أن مدلّكاً في الحمام سأله: ما هي المروءة؟ فقال له: أن لا تُعلِم الإنسان بالأوساخ الموجودة على جسده! هذا التعريف للمروءة ليس تعريفاً كاملاً ولا صحيحاً؛ وذلك لأنه هو نفسه أعلم هذا المدلّك المسكين بأوساخه الأخلاقية الموجودة فيه، وربما يوجّه النقد عينه إلى كاتب هذه السطور بأنني فعلت الشيء نفسه مع أبي سعيد أبو الخير، ومن الطبيعي أن هذه السفسطات لا تؤدي إلى نتيجة؛ فإن هذا المدلّك المسكين وظيفته الأخلاقية أن يُعلِم الداخل إلى الحمام بأوساخ بدنه ويعمل على تنظيفه، فيخرج من الحمّام بغير الحال التي دخل عليها، وهذا العمل غاية في الشرف ويصل إلى أقصى درجات المروءة.

وعلى العكس من قول أبي سعيد يمكن القول: إن المروءة هي أن لا تخفي عيوب الناس ولا تسترها، وتبقيهم على قذارتهم، فهذا شيء والاستعراض والرياء شيء آخر.

نعم، إن فائدة النقد هي دور المحتسب الذي يؤدّيه الناقد بشكل سليم، وبالمعنى الحسن لكلمة المحتسب الذي يمنع الفساد، لا الذي يقبل الرشا ويضيّق حرية الناس. وبعبارة أخرى: وظيفة الناقد تطبيق القانون غير المدوَّن ما يؤدي إلى التمييز بين النافع وغير النافع، مما تسوِّده الأقلام من قرطاس، حفاظاً على الذوق العام للمهتمّين بالكتاب.

وعندما يُكتَب نقدٌ مدروس لكتاب سيء، لا تقتصر فائدته على هذا الكتاب بل تعود فائدته الأهم إلى أنه يحولُ دون صدور مثله في أوقات لاحقة، ويصدق العكس على الكتاب الجيّد.

أدب النقد ولحن خطابه

ترتبط سلامة النقد وحسن خطابه بسلامة طوية الناقد وأدبه. وضعف النقد وعلوّ جلبته وضعف مضمونه ناتج عن ضعف الناقد في جمع الشواهد والأدلّة، التي تدعم تصوراته وأحكامه على الكتاب أو له، ومن المهم في نقد أيّ كتاب الإشارة إلى

السوابق العلمية والفكرية للكاتب، والبعد عن المسائل الشخصية؛ فإنها لا يترتب عليها أيّ فائدة بل تضرّ بغرض الناقد، وتحول بينه وبين الوصول إلى أهدافه.

وربما يأتي النقد ـ بعد الكثير من التمهيدات ـ مرّ المذاق على الكاتب، ويستطيع الناقد أن يدافع عن نفسه فيقول: «الشفاء يحتاج إلى الدواء المرّ»، ولكن ليس الدواء المرّ هو الطريقة الوحيدة للعلاج؛ ولذلك فلا يحقّ لأيّ ناقد أن يستخدم ألفاظاً نابية جارحة، متترساً بكونه ناقداً، والحدّ الأكثر المسموح به هو شيء من الفكاهة في نقده، على أن لا يصل الأمر إلى حدّ السخرية، ومن الممكن أن نكتب نقداً جاداً ورصيناً دون أن نكدّر خاطر الكاتب.

وعلى أي حال، ليست حساسيات صاحب الكتاب هي المعيار الوحيد، بل هناك القرّاء المحايدون؛ فهم خير حَكَم بين الطرفين، فكثيراً ما تجد شخصاً حساساً إلى درجة لا يسمح بأن يقال له: إن فوق عينك حاجباً[٣]. وعلى حدّ قول سعدي الشيرازي: كلّ الناس راضون بعقولهم وبجمال أبنائهم.

ينقل شمس قيس الرازي (من أعلام القرن السابع) صاحب المعجم في معايير أشعار العجم، قصّةً معبرة ومفيدة حول الشعراء الناشئين الذي لا يحتملون أيّ نقد أو إرشاد فيقول: في هذا الزمان صار كلّ من تعلّم أوزان الشعر وحفظ عدداً من القصائد يعدّ نفسه شاعراً، لا يقبل نصحاً ولا إرشاداً، ولا يلتفت إلى عيوب شعره ونواقصه، بل كل من يوجّه إليه النصيحة متهم بالبخل والحسد، فيقابله بالسبّ والهجاء. ومن ذلك أنني التقيت في بخارى سنة ٦٠١هـ فقيهاً رغب بصحبتي، فعاشرته زهاء ست سنوات وكنت أعتقد فيه الصلاح وسلامة النفس، وكان مصرّاً على نظم الشعر السيئ ما يجعل المستمعين يسخرون منه، وكانت معرفته بالأدب واللغة ضحلةً إلى حدّ أنه كان يعتقد أن «أَخْرَجَه» ينبغي أن تقرأ «آخرجه» (جيم منقوطة بثلاث نقط من تحت) اعتقاداً منه أن هذه الكلمة ذات أصل عربي، مؤلفة من أخرج + هـ. ولذلك نظم قصيدة استخدم فيها هذه القافية، وطلب مني تأييده والشهادة له بصحّة ذلك.

ثم بعد ذلك زارني غروب أحد الأيام ـ وكنت صائماً ـ فعرض عليّ قصيدة من هذا النوع الخفيف لغةً ومضموناً، فلم أجد من المناسب السكوت؛ فنصحته بعدم

الدخول في ميدان الشعر؛ لأنه ليس من أهله، وما كان ذلك مني إلا حرصاً عليه ووفاء له بحقّ الصحبة والصداقة، فوقع هذا النصح منه موقعاً سيئاً، وتكدّر عليّ وشرع في هجائي...[٤].

وبعد حوالي ثمانمائة سنة من هذه الحكاية، نقرأ في افتتاحية مجلّة «سخن» عتاباً مشابهاً: لن يحصل الراغب بتطوير العمل الثقافي والفكري في بلادنا إلا على العداوة ممن يوجّه إليهم نقداً لكتاب أو مقالة، فلم يعتد أهل القلم عندنا على استماع النقد أو الإصغاء له، فلا يعتقد كاتبٌ ـ مهما كان شاباً أو شيخاً هرماً ـ بوجود عيب في ما يكتب، ولو اعتقد بوجوده فلا يعتقد بوجود من يستطيع اكتشافه دون أن يكون مغرضاً، فإنك لو سطرت السطور وملأت الصفحات في بيان عظمته فلن تشكر إذا أشرت إلى خال في وجه عروسه المحبوبة![٥]، ولكن لا بد من الاعتراف بأن السبب الأكثر إثارةً هو النقد اللاذع والشتائم.

نعم، كان عندنا في إيران مجلّة باسم «فردوس»، خاصّة بالمصارعين من الأدباء، وطريقتها هي الفن غير الأخلاقي أو الأخلاق غير الفنية، وكان أبطال هذه المجلّة من مؤلفين ونقاد في الشعر والقصة وغيرها من فنون الأدب يُعلون وتيرة النقد حتى يسعروا تنّور مبيعاتهم، وباختصار فإن ما كانت تفعله هذه المجلّة لا يصدق عليه بأي وجه أنه خدمة للأدب، وكأن لسان حالها دعوة الأدباء إلى هتك بعضهم أعراض بعض؛ فالمجلة الهادفة باستطاعتها توجيه كتّابها إلى الحفاظ على الأدب والأعراف المقبولة في توجيه النقد للآخرين، وإن لم يكن ذلك ممكناً فعلى الأقل يستطيع محرّروها تشذيب بعض الإساءات وحذفها، وليس في هذا العمل افتئاتاً على حرية التعبير أو إعمالاً لمقصّ الرقيب.

مواصفات الناقد

تقتضي القاعدة أن يكون الناقد خبيراً في المجال الذي يُعمل قلمه فيه، قادراً على التمييز بين الجيّد والرديء، وليس من الضروري أن تكون هذه الخبرة موثقة بشهادة جامعية، رغم كون الخبرة الجامعية مطلوبة في بعض المجالات والميادين؛ وذلك

لأن الذوق الفني في مجال الكتابة رغم أهميّته إلا أنه ليس شرطاً كافياً إن لم يكن مقروناً بخبرة تخصّصية في المجال الذي يمارس الناقد حرفته فيه.

يعرّف بعضهم المحرّر بأنه قارئ دقيق، وهذا التعريف يصدق إلى حدّ ما على الناقد أيضاً، ولكنه تعريف بالحدّ الأدنى؛ لأن القراءة الجيدة مطلوبة ولكنها ليست كافية فرب قارئ جيد لا يصلح لأن يكون ناقداً ولا محرّراً.

بلى، لا بد في ممارسة فعل النقد من معرفة عميقة بالمجال، فمن يريد نقد ديوان شعري أو مقطوعة شعرية ربما ليس من الضروري أن يكون شاعراً، ولكن لا بدّ من معرفته بأصول الشعر وقوانينه من عروض وأوزان وقافية، ولا بد له من أن يكون قد قضى شطراً من عمره في تأمّل الشعر وتذوّقه، وكذلك الناقد لنصّ فلسفي لا يشترط فيه أن يكون فيلسوفاً، ولكن لا بد من أن يكون فعله النقدي مسبوقاً بمعرفة فلسفية تسمح له بالحكم للنص أو عليه، وعلى الشعر والفلسفة تقاس سائر المجالات العلمية.

وربما يكون من توضيح الواضحات أن الناقد لا بدّ له ـ مضافاً إلى المعرفة ـ من ذوق سليم وعقل كذلك؛ لأن الذوق السليم أساس في ممارسة العمل الفكري والثقافي حتى في غير الذوقيات، والذوق السليم أو العقل المشترك مركّب من الذكاء والفن والعقل والمنطق والعلم وسعة الاطلاع والتجربة المصقولة مع دقة النظر، وليس هذا المركّب نادراً ولكن لا يكفي في حصوله المعرفة التخصصية، بل ليس هذا المركّب أمراً مطلوباً في النقد فحسب، بل هو مطلوب في كلّ الأنشطة الفكرية والثقافية وهو موجود في حالته الجنينية عند البشر أكثرهم، ولحسن الحظ فإنه يقبل التنمية والتطوير.

وللنقد ركنان يقوم بناؤه عليهما: أحدهما عقلي، والآخر تجريبي (سوف يأتي الحديث عنه). الركن الأول يحتاج إلى العقل السليم والذوق المستقيم أكثر من الآخر.

على كلّ ناقد أن يكون في مجال نقده إما مؤلفاً بالفعل أو بالقوّة القريبة من الفعل، والمقصود من المؤلف بالقوة أن يكون الناقد عالماً مطّلعاً على حيثيات إنجاز الكتاب ومشكلاته ومعاناة الكاتب، وإلا فإن من يمارس فعل الحبّ للكتابة من

بعيد دون الاكتواء بنار العشق سوف تكون توقعاته بعيدة عن عالم الواقع وإمكانيات التحقيق.

هذه هي بعض مواصفات كلّ ممتشقٍ لقلم النقد وممارسٍ لفعله، وإذا كنّا لم نقف عند الصفات الأخلاقية كالعدالة والإنصاف وغيرها من المواصفات المشابهة؛ فلأننا نعتبر ضرورة وجودها أمر مسلّماً ومقطوعاً به، وإلا فأيّ حرفة؛ علمية كانت أم غير علمية، لا تحتاج إلى الأخلاق والضمير الحي؟! وحيث إن الناقد يمارس فعلاً أشبه ما يكون بالقضاء فإنه مطالب برعاية كلّ مقتضيات العدل والإنصاف والبعد عن الغرض وهوى النفس.

وعلى أي حال، فإن هذه الصفات لا يكفي في تحققها وجودها الفعلي فما كلّ من توفر عليها كان ناقداً نافذ البصيرة، بل لا بد من الاعتراف بوجود شيء من الموهبة الإلهية هي التي تحدّد مصير الناقد ومدى نجاحه، ويكشف عن توفيق الناقد الإجماع السكوتي أو الكلامي على سلامة فعله وجودة نقده، فإن النقد أيضاً ربما يكون خاضعاً لحكم قانون بقاء الأصلح، وكما أن الناقد يُعمل قلمه في آثار الآخرين تشريحاً، فإن لكل ناقد نقّاد يراقبون فعله وآثاره.

المقالة النقدية، الإجراءات والتنفيذ

يستطيع من يريد تدوين عرض أو تعريف بكتاب أن يقرأ مقدّمته وخاتمته وخلاصات الفصول، ثم يمسك قلمه لكتابة تعريفه، أما من يهدف إلى كتابة مقالة نقدية، فلا يسعه الاكتفاء بما تقدّم، بل لا بد له من قراءة عميقة متأنية، الأمر الذي ربما لا يفعله كثير من النقّاد المحترفين تبعاً لكثرة انشغالاتهم وقلّة أوقات فراغهم، وهذه واحدة من إشكاليات العمل النقدي الذي لا يثمر إلا سراجاً لا زيت فيه وشعيراً يسمّى بالقمح ادعاءً وزوراً.

الناقد المسؤول يلتزم بقراءة الكتاب موضوع النقد مرّةً واحدة على الأقل، ويدوّن ملاحظاته على الكتاب؛ ليؤمن المادة الخام لكتابة مقالته؛ فالقراءة النقدية ـ كالقراءة التحريرية ـ لا بد من أن تكون أعمق وأبعد غوراً من القراءة العادية؛ حيث

الهدف منها تقييم الكتاب لا الاطلاع واكتساب المعرفة فحسب.

وينبغي النظر إلى كلّ كتاب من زاويتين عامّتين:

أ ـ الصورة والشكل.

ب ـ المضمون والمحتوى.

هذا، ولكن لا يمكن رسم خطّ فاصل بين الاثنين؛ من هنا، نجد أننا لا نستطيع حسم الأمر لمصلحة إحدى الزاويتين في بعض الأعمال مثلاً: النثر غير الأدبي هل هو صورة وشكل أم مضمون؟ ولذلك أعتقد أن هذا التقسيم أوّلي، ومن باب التسهيل للنقد والكتابة النقدية.

أ ـ التقييم والنقد الشكلي

١ ـ يجب أن يبدأ تقييم الشكل لأيّ كتاب يراد نقده من ما قبل باء البسملة حتى ما بعد ميم «تمّ»، وتفصيل ذلك أن التقييم يجب أن يبدأ من العنوان المطبوع على الغلاف ويقارن بالعنوان المدوّن في الصفحات الداخلية وحتى الصفحة التي تدوّن عليها عبارة حقوق النسخ والطبع، فإذا عدل الناشر أو الكاتب عن الأسلوب الرائج في تدوين هذه المعلومات ينبغي أن يخضع لمساءلة الناقد، وليست الكتب التي لا تراعي الأسلوب المنهجي في تدوين هذه المعلومات قليلة، فإننا كثيراً ما رأينا كتباً مطبوعة بالفارسية من دون عنوان، وبخاصة الكتب التي تصوّر عن الطبعات الحجرية. بل حتى في الكتب المترجمة، فإنك تجد أن المترجم إلى الفارسية إن كتب اسم صاحب الكتاب، فإنه لا يكتبه بلغته الأصلية فضلاً عن عنوان الكتاب الأصلي الذي قد لا تجد له في كثير من الترجمات عيناً ولا أثراً، وكثيراً ما تجد كتباً لا تعرف أيّ طبعة هي أو أي تاريخ طبعت، أو ترجمات لا يَعرف القارئ لغتها الأصلية.

٢ ـ ثم على الناقد أن ينتقل إلى الفهرست(٦)؛ حيث يجب ذكر الفهرست لا كما في القصص حيث لا حاجة إليه.

٣ ـ وبعد ذلك، على الناقد أن ينظر في المقدّمة والمدخل. وأشير هنا إلى وجود فرق فني بين المقدمة [Preface - Foreword] وبين المدخل [Introdution]، فالمقدمة

لا ترتبط بالكتاب ماهوياً وبشكل مباشر، على خلاف المدخل الذي تربطه بالكتاب وشائج قربى منهجية ومضمونية؛ بحيث قد تجد بعض الكتب التي لا يمكن فهمها من دون الاطلاع على مقدمتها.

في المقدمة يمكن الحديث عن مسائل جانبية من قبيل الظروف التي أحاطت تدوين الكتاب وإنتاجه أو إعادة النظر فيه، أو توجيه الشكر إلى من ساعد المؤلّف في إنتاجه وما شاكل ذلك، بينما يخصّص المدخل لذكر الطرح أو الفرضية التي يسعى المؤلّف لإثباتها والهدف الذي يسعى من أجله وغير ذلك من القضايا الأساسية التي يمكن وصفها بالعلل الوجودية للكتاب، وعلى الناقد أن يتابع الكتاب وكاتبه ليحدّد مدى دقة الكاتب في الوفاء بما يعد به في المدخل.

٤ ـ والخطوة الرابعة هي المخصّصة لطريقة التدوين ومنطق الكاتب، فهل صاغ الكاتب نصّه بطريقة مملّة ومشوّشة أم لا؟ وبالرغم من أن هذا البعد ليس من مقولة المضمون والمحتوى إلا أنه من أبرز الخصوصيات المؤثرة في المضمون؛ فقد تجد نصاً رائعاً في محتواه وأفكاره إلا أنه مغشوش مشوّش في طريقة تعبيره، وكذلك لا بد من ملاحظة مدى ترابط الفصول في مبانيها منطقياً، فقد تجد في فصول بعض الكتب جمالاً مشعّاً، إلا أنك عندما تنظر إليها ضمن سياقها ترى أنها جزيرة مقطوعة عن ما قبلها وما بعدها ولا يجمعها معها إلا وحدة المؤلف لا وحدة الموضوع، وفي مثل هذه الموارد على الناقد أن يشير إلى هذا الخلل ويقترح على الكاتب حذف مثل هذه الفصول في الطبعات اللاحقة.

وقد تجد كتاباً مقسّماً ـ على المستوى الورقي ـ إلى فصول وأبواب، ولكنك عندما تتأمّل في وحداته الورقية تجده يعالج موضوعاً واحداً من زاوية واحدة لا يسمح للقارئ بالتقاط أنفاسه بين لحظات الكتاب، وإذا كان الكتاب مترجماً، فعلى الناقد أن يلاحظ مدى مراعاة المترجم للترتيب الأصلي للكتاب، فلا يحقّ للمترجم أن يعدل عن الترتيب الأصلي سواء في ذلك تقسيم الفصول أو الفقرات، بل حتى علامات الترقيم إلا إذا كان ذلك مبرراً ومفيداً، والالتزام بعلامات الترقيم أمر مطلوب في تحقيق الكتب القديمة، بل يحقّ له إضافة بعض العناوين الفرعية شرط أن يميّزها

عن النص الأصلي؛ ليعلم القارئ أنها من المصحّح والمحقق لا من صاحب النص الأصلي.

٥ ـ ومن الخصوصيات المهمة في أيّ نتاج فكري ثقافي ترجمةً كان أم غيرها، سلاسة نثره ومناعة تعبيره، فإن الخلل الذي يصيب النثر في نحوه وفصاحته ينعكس تلقائياً على المضمون وينقل عدواه إليه، وإذا أخذنا النصوص الفارسية مثالاً، فإن الإصرار على استخدام المفردات وطرائق التعبير الفارسية القديمة، كما الإغراق في التعريب، وكذلك الإفراط في الجنوح إلى استخدام المصطلحات الإفرنجية، كل هذه الأدواء لا بد من الإشارة إليها في النقد، فالذوق الشخصي في التعبير مقبول إلى حدود، ولا يحقّ للكاتب أن يفرط في مجانبة الذوق العربي العام.

وكذلك، فإن الكاتب ليس مطلق اليد في نحت الكلمات والمفردات إلا بمقدار الضرورة، فإنك تجد بعض الكتّاب يصرّ على نحت مفردات تخصّه ولا يفهمها أحد سواه، وهو بذلك يكون قد أخلّ بالغرض الأصلي من اللغة، وهو التفاهم والتفهيم. وعلى أيّة حال، فاللغة إرثٌ مشترك على كلّ من يستخدمها أن يبذل كل حرصه من أجل نقلها إلى الأجيال القادمة سليمةً، وهذه المهمّة من المهامّ الأساسية للناقد.

٦ ـ ينبغي أن يلاحظ الناقد اشتمال الكتاب على فهرست للأعلام وغيرهم في آخره، حيث تدعو الحاجة إلى ذلك، شرط أن يراعى في الفهارس ارتباطها بمضمون الكتاب، وأن لا يبالغ في كثرتها بحيث يزيد حجمها على حجم الكتاب كما يفعل بعضهم.

٧ ـ ومن المسائل المهمّة في نقد أيّ كتاب ملاحظة تقنيات طباعته وجودة إنتاجه، فنفاسة الطباعة أمر مطلوب ومستحبّ، ولكن الواجب في هذا المجال هو الحدّ الأدنى؛ أي لا يكون الحبر كثيفاً بحيث تحكي الصفحة عن ما وراءها، ولا يكون رقيقاً بحيث يكاد لا يبين في بعض الأماكن، وكذلك لا بد من مراعاة حجم الخطّ فكتب الأطفال ودواوين الشعر لا يحسن أن تطبع بخط صغير، كما لا يحسن بالموسوعات العلمية أن يكبر حجم خطّها، وكذلك الأخطاء الطباعية لا بد من أن

يُشار إليها فهي مسؤولية مشتركة بين الكاتب والناشر، وإن في الإشارة إلى هذا الخلل ما يزيد من حساسية الناشر والكاتب لتصل أخطاء الطباعة إلى الحدّ الأدنى أو تنعدم.

٨ . ومن العيوب التي يجب على الناقد الإشارة إليها في الشكل، الأخطاء والعيوب في تجليد الكتاب؛ من ضعف في ترابط صفحاته أو الزخارف المطبوعة على غلافه وما شابه ذلك.

٩ . وأخيراً في الشكل، لا بد من ملاحظة الإحالات والهوامش وترتيبها، فقد تجد بعض الكتّاب يعدل عن ربط النصّ بالهامش من الأرقام إلى رموز أخرى كالنجمة والنجمتين، وهكذا الخنجر والصليب وما شاكل ما يضفي على الكتاب شكلاً مثيراً للسخرية.

ب. نقد المضمون وتقييمه

تتفاوت طريقة نقد الكتب وتقييمها تبعاً لاختلاف مضمونها، فلا يمكن التعامل مع الكتب العلمية والأدبية والسياسية بمعايير واحدة؛ فديوان الشعر لا يشبه كتاب الفلسفة إلا في الشكل الظاهري الذي تقدّم الحديث عنه، أي في المقدمة والفصول وفهرست الأعلام وما شابه ذلك.

ولن نتحدث هنا عن النصوص الأدبية الإبداعية بالرغم من أن بعض المعايير التي سنذكرها تنطبق على هذا النوع من الكتب أيضاً، إلا أنه تبقى لها خصوصيات وضوابط يطول شرحها وتحتاج إلى مزيد من التفصيل ليس هذا محلّه.

وحول نقد الكتب البحثية في الأدب والتاريخ والجغرافيا وغيرها من العلوم الطبيعية والإنسانية، يمكن اعتماد أساسين:

١ ـ العقلي الاستدلالي

٢ ـ التجريبي

١ ـ نقصد بالأساس العقلي الاستدلالي أن تدوين الكتب كغيره من فعاليات العقل الإنساني وأنشطته؛ ولذلك لا بد من أن يكون بعيداً عن الوقوع في التناقض

والخُلف، وأن يتوفر على ترابط بين المقدّمات والنتائج، وفي هذا المجال على الناقد أن يلاحظ مدى دقّة المؤلف في استدلاله لإثبات أيّ فكرة يتبناها، فهل يعتمد التمثيل ـ الذي هو أضعف الأدلة من الناحية المنطقية ـ أم غيره من البراهين؟ وإذا استند إلى الاستقراء فما هي درجة استيعاب استقرائه؟

ولا يتوقف اكتشاف ضعف الاستدلال أو قوّته على أن يكون الناقد بصيراً بالمنطق عارفاً باصطلاحات المناطقة، ذلك أن العقل السليم ـ الذي هو أعدل الأشياء قسمةً بين الناس، على حدّ قول ديكارت ـ والذوق الصحيح كافيان في الوفاء بهذه المهمة.

٢ ـ والمقصود من الأساس التجريبي ـ البحثي هو وضع الكتاب إلى جانب غيره من الكتب المشابهة له في موضوعه والمقايسة بينه وبينها؛ للتعرّف على مدى اطّلاع الكاتب على المصادر الأساسية لموضوعه، ولملاحظة منهجه وطريقته في الاستفادة منها، فهل يستفيد منها على طريقة «القصّ واللصق» أم أن الكاتب يُعمِل عقله في هذه المصادر؛ بحيث يكون ما يسطره على أوراقه خارجاً من مصفاة عقله الخاصة به، فيكون قد طرح فكرة جديدة، أو عرض فكرة قديمة بأسلوب جديد، أو عثر على دليل جديد لفكرة قديمة... أم أنه لم يفعل شيئاً من ذلك بحيث ليس ما قام به إلا تدريبٌ لتحسين الخط، أو غرور برواج الحديث عن موضوع محدّد فأدلى بدلوه بين الدلاء ولو عاد فارغاً، فيشفع له عثوره على ناشر ينقده مبلغاً من المال وكفى!؟

نعم، ولا بد من ملاحظة وتقييم كل ما يذكره الكاتب في كتابه من معلومات وبيانات ونتائج تجارب وتقارير وما شابه ذلك مما يستند إليه، ويختلف الحال في مصادر العلوم النقلية عن الحال في مصادر العلوم الطبيعية المعاصرة؛ ففي الأولى تقتضي القاعدة ترجيح المصدر الأقدم على الأحدث، بينما عكس هذه القاعدة صحيح في النوع الثاني من العلوم. وكذلك لا بد من أن يكون الاستناد إلى المصدر بشكل مباشر فلا يجوز الرجوع إلى مصدر بواسطة إلا في حالات خاصة؛ ففي الحديث النبوي قد يحسن الرجوع في بعض الأحيان إلى معجم الأحاديث النبوية لفينسك، ولكن يبقى الرجوع إلى المصادر الأساسية أولى وأحرى بالباحث المحقق.

مثلاً: عندما يذكر المؤلّف في آخر كتابه كشافاً لغوياً للكلمات لا بد من التفرقة بين ما يعتمد فيه على معاجم موثوقة، وبين ما لا يستند فيه إلا إلى اجتهاده الشخصي، ولا أستطيع إطلاق اسم الاجتهاد على كلّ رأي يدلي به صاحب الرأي.

[تقسيمات للكتب العلمية]

تنقسم الكتب العلمية البحثية إلى أقسام ثلاثة رئيسية، هي:

١ ـ التأليف والتصنيف.

٢ ـ الترجمة.

٣ ـ تحقيق الكتب القديمة وتصحيحها.

وقد تحدّثنا عن الصنف الأول بالرغم من وجود شيء من المشتركات بين ما تحدّثنا عنه وبين الصنفين الأخيرين، لكن لخصوصية الترجمة والتحقيق نفصل الكلام عنهما.

١ـ الترجمة

إن الخطوة الأولى في نقد النص المترجم هي في نقد النص الأصلي، فلا شيء يدعو إلى افتراض سلامة النصّ الأصلي وعلوّ كعبه في ميزان العلم والأدب، وليس صعباً على العارف باللغات الأجنبية أن يعرف قيمة هذا الأثر قبل تجشم عناء ترجمته إلى لغة ثانية، ولكن هذا لا يمنع من تقدير جهود شخص تجشم عناء الترجمة وأنجزها بإتقان، ولو كان النصّ المترجم غير جدير بهذه المشقة، ولكن يحسن لفت انتباهه كي لا تضيع الجهود في ما لا ينبغي.

ومن الواضح قلّة حصول هذا الأمر مع المترجم المحترف، فإن المترجم القدير لا يهدر جهوده في هذا النوع من الكتب، والأزمة تكمن في تسلّط المترجمين الناشئين على كتب أصيلة ونافعة في لغاتها الأصلية، فينقلونها إلى لغاتهم فيخرّبون أكثر مما يعمرون، ويضرّون أكثر مما ينفعون، وليس قليلاً ما يحصل هذا في إيران.

لنقد الترجمة أسس كلاسيكية ثلاثة لا بد من ملاحظتها، هي:

أ ـ ملاحظة مدى مهارة المترجم في لغته الأصلية؛ أي اللغة المقصد.

ب ـ ملاحظة مدى مهارته في لغة المبدأ، أي لغة النصّ الأصلي المراد نقله.

ج ـ ملاحظة مدى معرفة المترجم بموضوع النص.

في هذه الموارد، لا يحسن الاكتفاء والتعويل على سمعة المترجم الحسنة أو السيئة في أعماله السابقة والاعتماد على الانتقادات الموجّهة إليه؛ ذلك لأن النقود السابقة قد لا تكون صحيحة ـ أوّلاً ـ لأن المترجم السيئ قد يتطوّر من خلال خبرات يكسبها ودُربة يستفيدها؛ من هنا، كانت الطريقة الأمثل والأبسط هي المقارنة بين الترجمة وبين النص الأصلي؛ لتكشف لنا هذه المقارنة عن العناصر الثلاثة المشار إليها أعلاه.

وقد يتسنى لنا الحكم بوجود العنصر الأول من خلال سلاسة التعبير وجماله، ولكن ذلك لا يكشف لنا عن العنصر الثاني، فربما كان هذا الجمال وهذه السلاسة على حساب خيانة النصّ الأصلي وتحريف مدلولاته.

ومن بين الأمور التي تكشف عن قدرة المترجم ملاحظة دقته في تحديد معادل مصطلح أو كلمة أساسية في النص الأصلي؛ ولذا فإن عدم ذكر المصطلحات الأصلية في الترجمة يعدّ نقصاً مضلّلاً، فربما يكون هدف المترجم من هذا الأمر إخفاء أدوات الجريمة التي مارسها على النصّ أثناء ترجمته بحيث لا يبقي خلفه أيّ شيء يعتمده الناقد قرينةً إثباتية ضدّه، وربما يعتقد أنه ليس مسؤولاً أمام أحد عن ترجمته، وإذا كشف البحث والتحرّي عن خلل في معادلات المصطلحات فينبغي أن يعلم أن المنزل بُني على أساس غير متين.

الأمر الثاني هو ملاحظة دقة المترجم في ضبط أسماء الأعلام، فإن ذلك يكشف عن مدى معرفة المترجم بأعلام الفن الذي يترجم في مجاله.

وأخيراً في مورد الترجمة، أشير إلى أن بعض الكتب العربية أو الأجنبية التي تترجم إلى الفارسية قد يستند مؤلّفوها إلى نصوص فارسية، وفي مثل هذه الحالة لا بد من الرجوع إلى النص الفارسي الأصلي، وليس مقبولا من الناحية المنهجية الاكتفاء بترجمته كما تيسّر؛ ولهذا الخلل سوابق في الترجمة الفارسية، فإن أحدهم ـ ولا أريد

ذكر اسمه ـ ترجم نصّاً فيه أبيات من الشعر لجلال الدين الرومي، وبدل أن يتعب نفسه بالبحث عن النصّ الأصلي اكتفى بنسج أبيات من نظمه ليزيّن بها ترجمته!!

٢ـ تحقيق النصوص

عرفت اللغة الفارسية أعمالاً عدّة في منهج تحقيق النصوص وقواعده[(٧)]، وأكثرها حداثةً مقالة: «نكات في تحقيق النصوص» للكاتب أحمد سميعي نقرأ في مقدّمتها: «يحتاج تحقيق النصوص إلى أساس وخميرة، من التبحّر في اللغة والعلوم الأدبية والمعرفة الواسعة بالمصادر، والاطلاع على الأساليب الأدبية القديمة وتأثير اللهجات المحلية في اللغة وكيفية تحوّلها، وكذلك يحتاج إلى معرفة باللغة العربية وأنس بالقرآن والحديث النبوي، وإلى العلم بحركة تطوّر الخطّ والكتابة، يضاف إلى هذه الأمور جميعاً وجدان علمي خالص وقوّة تمييز وفراسة، وذوق أدبي لغوي»[(٨)].

في تقييم تحقيق النصوص ونقدها لا بد من ملاحظة أمرين:

أ ـ النسخة أو النسخ المعتمدة

النسخة المعتمدة في تحقيق النصوص ترتفع قيمتها العلمية بحسب قدمها الزماني، فقد يُكتفى بنسخة واحدة للتحقيق عندما لا يتوفر غيرها أو عندما توجد نسخة بخطّ المؤلف، وفي الحالة الأخيرة قد يستفاد من النسخ المنقولة عن نسخة المؤلف كمستشار ليس إلا، ومن المعروف أن نسخ المؤلّف قليلة جداً في المخطوطات؛ ولذلك ترتفع القيمة العلمية للنسخ المنقولة أو صورها الفوتوغرافية، وعندها لا بد من الرجوع إلى أقدم النسخ المتوفرة، فلو أراد أحدهم تحقيق المثنوي لجلال الدين الرومي من خلال خمس نسخ تعود في تاريخها إلى القرن العاشر فما بعد، لا يكون إلا كمن يبحر في الهواء إلا إذا لم تتوفر نسخة أقدم من القرن العاشر، والرجوع إلى النسخ الأقدم هو قانون تجريبي عقلي؛ وذلك أنه كلّما اقتربنا من «عصر النص»، كلّما قلّ تدخّل يد التحريف الواعي أو غير الواعي، وكذلك لا بد من معرفة شجرة نسب النسخة التي يعتمدها المحقق ليطّلع على درجة قربها من النسخة الأم، ويشار هنا أيضاً إلى أن

التاريخ المدوّن على النسخة لا يكشف بالضرورة عن تاريخ ولادتها.

ب ـ منهج التحقيق.

بعد الالتفات إلى اعتبار النسخة وقدمها، لا بد من الانتباه إلى المنهج المعتمد في التحقيق، وقد جرت العادة على اعتماد نسخةٍ ما، بعد التدقيق في نسبها والتعريف بها وتصوير الصفحات الأولى والأخيرة منها، وطبعها في مقدمة التحقيق؛ لرفع أيّ شبهة قد ترد إلى الأذهان حول أصالة النسخة، ولإعطاء تصوّر إجمالي للقارئ عن عمل المحقق.

وربما يدخل بعضهم في أبحاث ذات صلة بلغة المخطوطة وطريقة كاتبها وغير ذلك من الأبحاث المرتبطة بالنحو واللغة ويستطردون في ذلك، فيكتبون سبعين إلى ثمانين صفحة، وهذا البحث له قيمته الأدبية العلمية، إلا أنه قد لا يكون له أيّ أثر في فهم المخطوطة وفهم طريقة المحقق في عمله عليها؛ ولذلك أرى أن كتابة شيء عن خطّ النسخة وطريقة كتابتها ربما يكون أجدى وأكثر نفعاً.

والأمر الأكثر أهميةً في نقد تحقيق أيّ مخطوطة تراثية هو ملاحظة مدى تورّط المحقق في تحكيم الذوق الأدبي المعاصر على المخطوطة، وهذا الأمر هو مزلّة أقدام كثير من المحققين، ولكن لا بد من الاعتراف بأن البعد عن الذوق بشكل كامل وبناء التحقيق على الحِرَفية الخالصة أمر غير علمي ولا ميسور، بل ربما لا يكون صالحاً في بعض الأحيان، ولكن لا بد من مراعاة الاحتياط والاكتفاء بالمسلّمات، فمثلاً:

١ ـ الاستفادة من الآيات القرآنية إذا كان في النسخة زيادة كلمة أو نقصان أخرى.

٢ ـ الاستفادة من الأبحاث المعاصرة التي ترجّح أحد الاجتهادات في التحقيق.

٣ ـ إلفات نظر القارئ واطلاعه على أي تعديل في النص الأصلي في الهامش أو في أيّ محل آخر.

وقد وجدت بعد الاطلاع على بعض المخطوطات المحققة أن القارئ يتمنى لو أن المحقق اكتفى بتصوير إحدى النسخ المعتبرة، وأراحه من اجتهاداته الشخصية التي لا

دليل عليها سوى ذوق المحقق وسليقته، وبالرغم من اعترافي بأن الحكم النهائي على درجة نجاح المحقق في عمله يحتاج إلى خبرة تخصصية قد لا يملكها الكثيرون، إلا أن الحكم الأوّلي يمكن أن يصدره قارئ واع وناقد بصير، وإن كانا لا يملكان تلك الخبرة التخصصية المطلوبة، فإن بعض موارد الخطأ قد يكتشفها القارئ من خلال السياق دون حاجة إلى الرجوع إلى نسخ أخرى ومقابلتها بالنسخة المعتمدة.

وأخيراً لا بد من الإشارة إلى اختلاف النسخ في موارد الاختلاف، وعلى الناقد أن يأخذ هذه الأمور في الحسبان عند تدوين نقده.

وفي الختام: إن ما ذكر في الصفحات السابقة لا يغطّي كلّ أصول النقد، بل يندرج تحت عنوان «تتبع العثرات» وكشف المعايب.

يقول حافظ الشيرازي:

انظر كمال سرّ العشق لا نقص الخطيئة فإن غير الفنان هو من يرى العيوب

ولكن [وبعد الاستئذان من حافظ الشيرازي] نقول:

في النقد، رؤية العيوب هي فنّ بحد ذاته، ولكن لا بد من الاعتراف أن عدم رؤية الفن عيب أيضاً.

* * *

الهوامش

١ ــ تمّ تدوين هذه المجموعة على أساس كثرة ورود أسمائهم في المجلات والدوريات الفكرية، واستفدت أيضاً من كتاب: كتابشناسي نقد كتاب، مهيندخت معاضد، طهران، أنجمن كتاب، ١٣٥٥هـ ش/ ١٩٧٦م.

٢ ــ عبد الحسين زرين كوب، مقالة "نقد بازار" وردت في كتاب: "يادداشتها وأنديشه ها": ٤، ط٣، طهران، جاويدان، ١٣٥٦هـ. ش/١٩٧٧م.

٣ ــ وفي العربية مثلٌ يقول: بعض الناس لا يرضى أن يقال له: ما أجمل الكحل في عينيك (المعرّب).

٤ ــ المعجم في معايير أشعار العجم: ٤٥٥ ـ ٤٥٨. تحقيق: محمد بن عبد الوهاب القزويني، باهتمام المدرّس الرضوي، تبريز، كتابفروش طهران، لا تا.

٥ ـ برويزناتل خانلري، مقالة الانتقاد، مجلة سخن، السنة الثانية، العدد الثامن: ٥٦٥، شهريور، ١٣٢٤.

٦ ـ يشار إلى أن كثيراً من الكتب الإيرانية يتقدّم فهرسها على الكتاب، فتطبع في أول الكتاب لا في آخره (المعرّب).

٧ ـ من هذه الأعمال: روش علمي درنقد وتصحيح متون أدبي، (المنهج العلمي في نقد النصوص وتحقيقها)، عبد الحسين زرين كوب، في كتاب ياد داشتها وأنديشه ها: ٢٦ ـ ٤٤، الطبعة الثالثة، طهران، جاويدان؛ وله أيضاً مقالة: شيوه نقد وتصحيح متون، المصدر نفسه: ١٨–٢٥؛ وبعض الكتب المترجمة عن العربية مثل: كتاب صلاح الدين منجد.

٨ ـ أحمد سميعي، نكته هايى درباب تصحيح متون، مجلّة نشر دانش، السنة الرابعة، العدد الثاني: ٤٨ ـ ٥٣، بهمن واسفند، ١٣٦٢ هـ. ش/ ١٩٨٣.

الدين والتربية، اتجاهات إسلامية ومسيحية [1]
قراءة في كتاب

د. علي رضا قمصري [*]

ترجمة: علي الوردي

المقدمة

يعد عنصرا : الدين والتربية حقيقتان مهمّتان لهما تأثير على شتّى مجالات الحياة والممارسات الإنسانية، والقيام بدراسة لآثار وأبعاد هذين العنصرين يتّسم بشيء من التعقيد، وهو ما دعا لأن يكون لهما حيز خاص، ويشغلان مساحة واسعة في أغلب فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية.

إنّ قراءة التأريخ الإنساني الحافل بالأحداث يبيّن بوضوح وجود علاقة متقابلة ومتوازنة قائمة بين الدين والتربية.

من ناحية أخرى، نجد أنّ المبادئ الدينية المختلفة والمؤسسة الدينية أدّت دوراً بالغ الأهميّة في بلورة عنصر التربية وتوسيع رقعة انتشاره، بحيث «إذا ما قمنا بإطلالة على المسيرة التأريخية للتعليم والتربية في مختلف أنحاء العالم، نجد أنّ الدين، وعلى مدى قرون من الزمن، كان أوّل وأهم مؤسسة تعليمية وتربوية شهدتها معظم البلدان، كما أنّ معظم الحكومات قامت بشنّ حروب على الدين بغية الحصول على الزعامة التعليمية والتربوية للمجتمعات آنذاك، لكنّها باءت بالفشل» [2].

وبعبارة أخرى: «إنّ الدين، ومن عدّة جهات، لعب دوراً هامّاً في تربية الفرد وتنشأته، ولذلك فإن الصلة بين الدين والفرد التربوي كانت قائمة منذ أمدٍ بعيد؛ ففي

(*) باحث مهتم بالعلوم التربوية.

الهند القديمة، كان الدين أساساً للتربية، وفي أوروبا شهدت القرون الوسطى دوراً محورياً للدين في مجال التربية والتعليم»[٣].

بالمقابل، كانت التربية أداةً فاعلة مارست دوراً هاماً في تحقيق الغايات والمبادئ الدينية، كما عملت على إرساء نفوذ الدين في المجتمعات، على أنّ ذلك لم يمنعها في بعض الأحيان من القيام بتهميش دور العقيدة الدينية والحدّ من الإيمان والتمسك به، وأبرز مثال على هذه الصلة، إفراد فرعٍ مستقلّ تحت عنوان: التربية الدينية (Religious Education) [٤] في أغلب الأنظمة التربوية، سواءً الرسمية منها أو غير الرسمية.

ومثل هذه العلاقة الوطيدة والصلة الوثيقة كانت قائمةً أيضاً بين الجهود العلمية التي تُمارَس في المجال التربوي، وبين التعاليم والرؤى الدينية، أيّ إنّ طبيعة دراسة العملية التربوية وبحثها من ناحية الأسس، ورسم الأهداف والغايات، وتحديد أصول التربية ومناهجها، كان يعتمد بشكل واسع، ولا يزال، على التعاليم والقيم الدينية المتغلغلة في أيّ مجتمع من المجتمعات والمسيطرة على أيّ ثقافة من الثقافات، ولهذا السبب صُبغت التربية، وعلى مدى التأريخ، بصبغة دينية لم تفارقها في أغلب الأحيان «فلقد كانت التعاليم الدينية والتعاليم التربوية على مدى قرون من الزمان مدمجتان بحيث تشكّلان مكوناً واحداً، وحتى في الفترة الحالية هناك مَن استلهم من القيم الدينية التي يحملها من أجل مشاريعه في الإصلاح التربوي أمثال بستالوزي وفروبل» [٥].

هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإنّ الدراسات والآراء التي تعنى بالحقل التربوي كرّست، وعلى مدى قرون مديدة، الغايات الدينية وسُبل الوصول إليها وآلية ترسيخها وتجذيرها، بحيث يمكن بكل يُسر ملاحظة آثار ذلك على الفكر التربوي لدى كبار التربويين أمثال كومنيوس والغزالي.

وعلى أية حال، فهناك شواهد عديدة إذا ما أمعنّا فيها سنجد أن الدين والتربية، وعلى امتداد التأريخ، تميّزا بعلاقة وثيقة وتعاطٍ كبير بينهما، سواء على المستوى التطبيقي أم النظري.

وهذه الصلة المتوازنة تعتبر أمراً طبيعياً، إذ على حدّ قول فردريك ماير: «إنّ التربية والدين يعملان من أجل غاية مماثلة، كلاهما من أجل الإنسان، الإنسان الذي يطمحان أن يوصلاه إلى ما يجب أن يكون عليه، تؤرّقهما المادية، وغاية ما يرجوان تكامل القلب والعقل، وإضافةً للحاضر كلاهما يرجو المستقبل البعيد»(٦)، ومن وجهة نظر جائوب: «من زاوية معيّنة، فإنّ الغاية النهائية لكليهما واحدة، إلاّ أنّه لحدّ الآن لم تُدرك هذه الصلة الوثيقة بينهما بشكل صحيح»(٧).

غير أنّ هذه المسيرة المشتركة وهذه العلاقة بين الدين والتربية لم يكتب لهما الاستمرار في العهد الجديد وفي الثقافة والمدنية الغربية المعاصرة، وتحديداً في المرحلة التي أعقبت عصر النهضة Enlightenment وتنامي الفكر الحداثوي modernism، وذلك لأسباب متعددة، بل على العكس من ذلك، كُرّست الجهود لعزل التربية ـ سواءً على المستوى التطبيقي لها أم التنظيري ـ عن الدين وما ينبثق عنه من آراء وأفكار وقيم، وجعلها، قدر الإمكان، مؤثرة في الدين غير متأثرة به.

وبالطبع، فإنّ هذا التغيير يعود إلى التحوّلات التي أعقبت عصر النهضة وما شهده من حوادث وثورات فكرية ـ دينية واجتماعية ـ وسياسية عصفت بالمشهد الغربي آنذاك، وكانت نتيجة هذه التحولات إيجاد تغيير شامل في الثوابت والتصورات التي كان يحملها كلّ من العلماء والمثقفين الغربيين عن الدين، كما أدّت إلى تزلزل موقفهم إزاء التراث ومظاهره المختلفة.

ومع ظهور المساعي الإلحادية والتشكيكية المناهضة للدين وإلى حين تراجعها واضمحلالها، بدأت التيارات الفكرية والثقافية والاجتماعية الحاكمة والمسيطرة على الحضارة الغربية، وعلى مدى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بالاهتمام بالدين والتأكيد عليه لكن من خلال اعتباره أمراً شخصياً يمثل علاقة الفرد بالله، وتقليص دوره بحيث لا يتجاوز نطاق الحياة الفردية والأخلاقية والأخروية له، وبهذا يمكن اعتباره حقيقةً لا مناص منها ولا يمكن تجاوزها بل هناك آثار إيجابية تترتّب على ممارسته.

لكن لا يتم ذلك ـ أي اعتماد الدين ـ إلاّ باعتماد العقل الجمعي ببُعديه البارزين:

العلم والديموقراطية، عند ممارسة الحياة الاجتماعية والدنيوية، ومن غير الرجوع إلى التعاليم والقيم الدينية.

وكان لهذا الاتجاه الجديد، المسمّى بالعلمانية [٨] (secularism) [٩]، دور هامّ في زعزعة أركان الحضارة الغربية ـ المسيحية على وجه التحديد ـ وطمس معالمها، وسوقها باتجاه اللادينية، وهذا الاتجاه قائمٌ على عزل الدين، بشكل حقيقي، بحيث لا يمكنه التأثير على القضايا الاجتماعية والشؤون الحياتية، ويؤكّد على فصل السياسة والدولة والاقتصاد والقانون والثقافة والعلم عن التعاليم والقيم الدينية.

والجدير بالذكر في هذا المضمار أنّه على الرغم من كلّ هذه التحوّلات الواسعة التي طرأت على الفكر الغربي طيلة القرنين الأخيرين، إلاّ أنّ العلمانية، ومن غير أن تشهد تحولاً يذكر، لا تزال تفرض هيمنتها على أهمّ المؤسسات الثقافية والفكرية المكوّنة للحضارة الغربية.

إضافةً لذلك، بدأ تيّار العلمنة القوي (secularization) يأخذ ـ من أجل الوصول بهذا الفكر ـ العلمانية ـ إلى حيّز التطبيق والممارسة وتكريس رؤاه ليشمل مجالات الحياة الاجتماعية كافّة ـ مجراه، فانتشر بصورة واسعة لتمخّض عنه «فقدان الفكر الديني، والنشاطات والمؤسسات الدينية كافّة دورها وأهميّتها الاجتماعية وعزلها عن الثقافة والفنّ والتعليم والحكومة والإدارة والسياسة».

وعلى أيّة حال، فإذا ما لوحظت التربية ـ وبأيّ تعريف لها ـ على أنّها نشاط اجتماعي يحصل نتيجة التعامل الهادف بين شخصين على الأقل، سيكون من البديهي، طبقاً للاتجاه العلماني، أن تخرج التربية عن السلطة التي يفرضها الدين وتبتعد عن دائرة التأثير، المباشر أو غير المباشر، للتعاليم الدينية، وبذلك وعلى حدّ قول بول هرست: «بسبب ما تعرّضت له العناصر الدينية، بما لها من دور حاسم في بلورة نمط الحياة البشرية، من جدليّة واسعة وإرهاصات متعددة، وخصوصاً في المجتمعات الغربية المعاصرة، فإنّ المبادئ التربوية تبلورت بعيداً عن الأجواء الدينية.. بحيث رافق ظهور العقلانية (Rationalism) [١٠] في التربية إنكار وتهميش لأيّ دور ممكن أن تؤديه المعطيات الدينية» [١١].

ولمّا لم ترفض العلمانية أصل الدين، بل رفضت أن تمنح التعاليم والقيم الدينية صلاحيات مطلقة تجعلها محوريةً في نظرية (الشريعة والحياة) المعروفة، فمن الطبيعي إذاً، وفي صدد التربية، أن تكون «التربية الدينية» أحد أركان النظام التربوي الذي يتبنّى تعليم العقائد والأخلاق والأحكام الدينية، ويهتم بتنمية السمات الروحية المتمثلة بالإيمان والتمسّك بالدين.

لكن الاتجاه العلماني يحرص على أن لا تخضع الاستراتيجية العامّة التي ترسم حركة النظام التربوي لتأثير التعاليم والقيم الدينية (١٢).

إذن، تظهر مما تقدّم الأسباب التي دعت لتبنّي النظام التربوي الحديث وعملت على اتساع رقعته لتشمل أرجاء المعمورة كافة وبهذه السرعة الهائلة، وتتلخّص في أنّ النظام التربوي الحديث يتميّز بماهية لادينيّة وطابع علماني، وإنّ غاية الاهتمام الذي يبديه بالدين والقيم الدينية يقتصر على اعتبارها حقائق اجتماعية وثقافية لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات البشرية، بحيث لا يمكن تجاوزها إذا ما أريد رسم الخطط ووضع البرامج التربوية، لكن على كلّ حال تبقى العقلانية المستندة إلى الفكر والتجربة الوضعية هي الأساس في عملية التربية والتعليم.

كتاب الدين والتربية، تعريف مختصر

ونظراً لما تقدّم، تتضح أهمية كتاب (الدين والتربية، اتجاهات إسلامية ومسيحية)، والذي تمّ بجهود كلّ من البروفسور السيد علي أشرف والبروفسور بول هرست، عام ١٩٩٤م، واهتمّت بطبعه ونشره الأكاديمية الإسلامية في جامعة كمبردج في لندن، فخرج في ٢٣٧ صفحة.

إنّ المحور الرئيس لهذا الكتاب ـ طبقاً للمقدّمة ونظراً لما يحتوي عليه ـ هو كيفية الوقوف بوجه الزحف الذي يقوم به الاتجاه العلماني وتيار العلمنة للسيطرة على التعليم والتربية المعاصرين.

وقد شاءت الأقدار أن تتمّ هذه الدراسة النقدية في بريطانيا على يد زعماء الفكر الديني المعاصر الذي يمثل أكبر ديانتين تتزعّمان العالم في الوقت الحاضر

وهما: المسيحية والإسلام.

اشتمل الكتاب على اثني عشر فصلاً أساسياً، واستنتاج يكشف عن طبيعة العلاقة القائمة بين الدين والتربية، والعلاقة هنا بشكلها العام الشامل لأبعاد النظام التربوي والتعليمي كافة.

والمواضيع التي شكّلت محور الدراسة لدى المفكّرين الإسلاميين والمسيحيين، والتي جاءت ضمن فصلين تحت عنوان مماثل، هي كما يلي:

١. هل بالإمكان أن ترتكز التربية والتعليم المعاصرين على أسس دينية؟

٢. التعليم والقيم الدينية.

٣. التعليم الأدبي والقيم الدينية.

٤. التعليم والتربية، الدين والعلوم الاجتماعية.

٥. الأخلاق بين التربية والتنمية والقيم الدينية.

٦. تجربة المدارس الدينية التي يشرف عليها مسلمو ومسيحيو بريطانيا.

والمقالات المدرجة في هذا الكتاب عبارة عن مجموعة محاضرات علمية تمّت بجهود البروفسور السيد علي أشرف وبواسطة الأكاديمية الإسلامية في كمبردج، وبمساعدة قسم التربية والتعليم في هذه الجامعة، تحت عنوان «الدين أساس للتربية والتعليم» Religion as the Basis of Education، وذلك عام ١٩٨٣م، وكذلك «تعليم العلوم والمعتقدات الدينية» Science Education and Religious Beliefs، وذلك عام ١٩٨٨م، وقد جاءت على شكل حوار فكري يدور بين باحثين تربويين، إسلاميين ومسيحيين.

وقد أدّت هذه الأبحاث إلى عقد مؤتمر حمل عنوان: (الإيمان عنصر أساسي في التربية والتعليم في بلد متعدّد الأديان ـ متعدد الثقافات) Faith as the Basis of Education in a Multi-Cultural country انعقد عام ١٩٨٩م، وقد تمّ إرفاق البيان الختامي الصادر عن المؤتمر ضمن ملحق في الكتاب نفسه، احتوى على نقاط جديرة بالاهتمام ولا تخلو من فائدة.

لماذا فشلت مؤتمرات التربية الإسلامية؟!

ويمكن التعرّف على الأسباب التي دعت لقيام مثل هذه الدراسة، أي كيفية التصدّي للفكر العلماني «وعلمنة التربية والتعليم» Secularization of Education من قِبل المفكّرين الإسلاميين والمسيحيين، من خلال ما جاء في التمهيد ومقدّمتي الكتاب.

كان أنور إبراهيم، الذي شغل منصب وزير التربية والتعليم في ماليزيا سابقاً، ووزيراً للمالية في الفترة التي انتشر فيها الكتاب، والذي اشترك بصورة أو بأخرى في التأليف وفي الإعداد له، كان قد كتب في تمهيده الموجز للكتاب قائلاً: «أحد الأسباب التي أدّت إلى الفشل في تطبيق البنود التي تمخّضت عن خمسة مؤتمرات للتعليم والتربية الإسلامية في بلدان العالم الإسلامي هو أنّ كثيراً من هذه البلدان تحوي جماعات دينية غير إسلامية، لها حضور فعّال في الساحة، وبالتالي فإنّ على الدول الإسلامية مراعاة هذه الجماعات من خلال أنظمتها التربوية والتعليمية والاستجابة لمطالبها، ولو أدّى ذلك إلى الغفلة عن الجماعات الأخرى اللادينية، ولذلك بات من الضروري دراسة هذه البنود وتقويمها على ضوء التعددية الدينية والثقافية Multi-faith and Multi-Cultural perspective».

«نظراً لأن الإسلام لا يمثل حقيقة دينية جديدة في العالم، وإنّما هو تجلٍّ نهائي ومكمّل لتلك الحقيقة التي سطعت على الأنبياء السابقين، أليس من الضروري ـ يا تُرى ـ وألا يجدر بنا أن ننطلق في تفكيرنا انطلاقةً إسلامية تجاه المسلمين؟ بل ألا يجدر أن نفكّر بطريقة دينية إذا ما أردنا التواصل مع سائر الجماعات الدينية التي تملأ الدنيا في الوقت الحاضر؟ ثمّ ألا يمكّننا ذلك من اتخاذ منحى ديني مشترك في تعاطينا مع عنصري التربية والتعليم يقوم على أساس واحد وقوي؟»».

بعد ذلك، يسوق أنور إبراهيم دليلين لتأكيد ضرورة اتخاذ مثل ذلك المنحى في التعاطي مع الدين والتربية:

«١. إنّ الحقيقة الدينية في الوقت الحاضر وفي أرجاء العالم كافّة خاضعة للفكر العلماني، بل إنّ الدين نفسه يدرّس من وجهة نظر علمانية، فقد هُمّش الدين

بحيث أضحى وكأن الله ألقي بعيداً، ومع ملاحظة بُعدي الإنسان، أي الروح والعقل، فإنّ الروح قد تمّ إغفالها؛ الأمر الذي أبدى وكأن سائر القيم وضعية، أخذ المجتمع على عاتقه صياغتها وتنظيمها، ممّا أدّى إلى اعتبارها ـ أي القيم ـ أموراً نسبية تتصل بالحالة الاجتماعية ـ الثقافية، وبذلك ستكون القيم كافة نسبيةً، لا يوجد شيء ثابت منها.

٢ـ إذا أراد المسلمون اليوم أن يمارسوا حياتهم وفق الطريقة الإسلامية، فليس بإمكانهم الانطواء على أنفسهم والانزواء، إذاً أليس من الجدير أن نحصل على جوّ ديني بدلاً من الجوّ العلماني الحالي؟».

ويستنتج أنور إبراهيم من خلال الأدلة التي ساقها ما يلي: «إنّ الطريقة الحصرية التي من شأنها العمل على تنمية الشعور الديني على مستوى العالم هي طريقة الحوار بين الأطراف الدينية في المواضيع المختلف عليها كالتربية ودور الدين، وهذه هي الفرصة المثلى لكافة الفئات الدينية، إذ بإمكانها من خلال المشاركة أن تعمل على إعداد البرامج والخطط التربوية وترسم استراتيجياتها، وبذلك تضمن تنمية الشعور الديني في أيّ بلد من بلدان العالم».

حالة المدارس والمعاهد العلمانية المعاصرة

بعد ذلك، ينوّه البروفسور أشرف من خلال مقدّمة الكتاب إلى جهدين متوازيين قام بهما الإسلاميين والمسيحيين للتصدّي للتعليم والتربية العلمانية؛ فمنذ المؤتمر الدولي الأوّل للتعليم والتربية الإسلامية والذي عُقِد في مكة عام ١٩٧٧م، بدأ يظهر في الأفق جهد حثيث شمل العالم الإسلامي كافّة سعى لإرساء مشروعَي: التعليم الإسلامي، والتربية الإسلامية.

وفي السنوات الأخيرة، بدأت في ماليزيا مواجهة من نوع آخر؛ فقد قام المسيحيون بمحاولة لإنشاء المدارس المسيحية، ولقد استخدمت المحاولتان ذات الأدوات في مشروعها المتمثل بنقد النظام التربوي العلماني الحديث.

ويشير أشرف إلى محاولته لنقد النظام التربوي الحديث قدّمها للمؤتمر الأول في

مكّة عام ١٩٧٧م، والتي جاء في بعض فقراتها: «إذ إنّها ـ العلمانية ـ تقصي أحد بُعدي الحقيقة الإنسانية المتمثل بالروح وصلتها بالله، ولذلك فهي تنكر إمكانية الوحي والمعرفة الفطرية والهداية الإلهية، بالإضافة إلى أن هذا النظام العلماني يبتني على أيديولوجيا يكون فيها المجتمع هو المنتج للقيم، وهو معيار التقييم، إنّ هذه الأيديولوجيا تمثل «هذه النشأة» وهذه الدنيا فحسب، وليس بإمكانها أن تمنح التربويين فكرةً واضحة عن الحياة بعد الموت أو الحياة الأبدية».

«إنّ معاهد إعداد المعلّمين تعتمد هذا الاتجاه اللاديني منذ فترة تقترب من المائة عام، والملفت للنظر أنّ التربية الدينية تدرّس في مثل هذه المعاهد وفقاً للرؤية العلمانية».

وعليه، يقترح السيد علي أشرف: «أن تكون هناك دراسات وجهود تأخذ على عاتقها استيعاض المفاهيم العلمانية لكافة الفروع العلمية بأخرى إسلامية؛ وذلك من خلال الحياة التي يرسمها والقيم التي يكرّسها كلٌّ من القرآن والسنّة».

وقد حظي هذا المقترح، وعلى حدّ قوله، بترحيب الباحثين والمفكّرين الإسلاميين في خمسة مؤتمرات دولية للتربية والتعليم الإسلاميين.

ويُبدي البروفسور أشرف ارتياحه لما وجد من رؤيةٍ مناهضة للعلمانية تشاركه بها السيدة روث دكين Ruth Deakin، مستخدمةً ذات الأدوات والمفاهيم. وعلى حد تعبيره، فإنّ الباحثة التربوية المسيحية المذكورة ترى أنّ معظم المدارس (في بريطانيا) تخضع لتأثير الاتجاه العلماني، وتعبّر عن ذلك بقولها: «يمكن ملاحظة نفوذ هذه الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان human - centered من خلال تحليل المناهج الدراسية، وإنّ هذا الاتجاه هو ذات الأيديولوجيا الترميزية التي يغذى بها الأطفال بصورة دائمة.

ومع كثير من المعتقدات والأيديولوجيات المختلفة في المجتمع إلاّ أنّ «الإنسانية العلمانية» تفرض هيمنتها على الخلفية المعرفية للفرد أو المدرسة، ثم تتحكّم بها وتسوقها باتجاه المظاهر المادية، مكوّنةً بذلك قيمة معرفية وإطاراً فلسفياً، يتمّ على ضوئه التدريس في الفروع الدراسية كافة.

ثمّ إن الإنسانية العلمانية تقلّص بشكل كبير من حدود نظرتها إلى الأفكار

التي أنتجتها الرؤى والنظريات المختلفة في مجال العلم، كالاتجاه العقلاني والاتجاه التجريبي والاتجاه الطبيعي والاتجاه النسبي، وفي مجال الأخلاق والمجتمع، كالماركسية والليبرالية والإنتاجية».

وبحسب ما تراه روث كين، فإنّ المدارس تتبع منهجاً دراسياً لا دينياً (معلمناً)، وتكرّس فلسفةً محدّدة للحياة، وهذا الأمر، من وجهة نظر هذه المفكّرة المسيحية، لا يستجيب لما يروم له المجتمع البريطاني، ويشجّع عليه من التعددية الثقافية، بل هو أمر يثير الدهشة.

«نحن في الحقيقة مع النظام التربوي الذي يعتمد المركزية الثقافية وضدّ التعددية الفلسفية لطلاب وأولياء أمور مختلفين؛ لأنّ ذلك يستدعي قيام معتقدات وتبنّيات مختلفة ومتنوّعة جنباً إلى جنب».

الحاجة إلى مشروع ديني متعدد لبناء نظام تربوي

على أية حال، فقد جهد البروفسور أشرف ـ منطلقاً من جدلية قائمة في المجتمع البريطاني بين الاتجاه العلماني والآخر الديني ـ لكي «يحقق تأليفاً بين الأديان كافة المعترف بها رسمياً في بريطانيا، إذ يتيح لها ذلك ـ إلى جانب الاحتفاظ بتعدّدها وتنوعها ـ الإتحاد فيما بينها؛ ذلك الاتحاد القائم على اشتراكها في الإيمان بالله الواحد المتعالّ والتسليم بما وراء الطبيعة، والإيمان بوجود مفهوم الروح في كلّ فرد يتسم بقيم واستعدادات معينة، والاعتراف بضرورة وجود نوع من الهداية الربانية تميز حياة الإنسان، أمّا التعدد فيكمن في الإيمان بعقائد مختصّة بكل دين على حدة، كما يكمن فيما يرجع إلى المستوى الاجتماعي ـ الثقافي الذي يحدّده كلّ دين من الأديان».

وبغية الوصول إلى مثل هذا الهدف «يصبح من الضروري إيجاد سُبل للحوار الصريح والحرّ بين المفكّرين والباحثين التربويين ذوي الانتماءات الدينية المختلفة».

من هذا المنطلق، ومن أجل الوصول إلى حوار يضمّ المسيحيين والمسلمين، قامت الأكاديمية الإسلامية التابعة لجامعة كمبردج في سبتمبر عام ١٩٨٩م بإقامة ندوة تحمل عنوان: «الإيمان أساس للتربية والتعليم في البلدان متعدّدة الأديان ـ متعددة

الثقافات»، وفي عام ١٩٩٠م قامت بتشكيل ندوة ثانية ضمّت ستة أديان رسمية في بريطانيا حملت العنوان نفسه، وبحسب (أشرف) فقد حققت الندوتان نجاحاً كبيراً، وتمّ نشر كل ما تمخّض عنهما من حوارات وبحوث.

ويأمل أشرف «بأنّ توسّع الندوة الأخيرة دائرة التعاون بين الأديان، وتمدّ يد العون إلى ذوي النفوذ والمرجعيات المعتدّ بها، ليس في بريطانيا فحسب، وإنّما في أرجاء العالم كافّة، بهدف القيام بتدوين نظام تربوي يبتني على إطار فلسفي يعتمد القيم المستقاة من الأديان العالمية الأصيلة، ويسمح لهذه الأديان بأداء دورها الحاسم إزاء إسناد مثل هذا الإطار».

كذلك هو موقف البروفسور بول هرست Paul H. Hirst، فبعد أن يشير إلى الحال التي كان عليها التعليم والتربية سابقاً من ناحية صلتهما بدعاة الأديان، يقرّ بأن معظم المجتمعات الحالية وأساليب الحياة المعاصرة تمكّنت من قطع الصلة التي تربط الفرد بالدين والعناصر الدينية و«عرّضت أهمية الدين ودوره الحاسم في الحياة إلى إرهاصات شديدة، وتحديداً في المجتمعات الغربية، مما أدّى إلى إيجاد تعليم وتربية معاصرة قائمة على مكونات وعناصر لا دينية علمانية».

ونظراً لما حقّقه العلم من تطوّر في تعزيز قدرته على التحكّم بالإنسان والبيئة المحيطة به، والذي تيسّر عبر التقنية الحديثة، يعتقد بول هرست أنّ هذا الواقع قد أدّى إلى إيجاد حالة من التشكيك في مصداقية أيّ داعية من دعاة العلم والمعرفة، وخصوصاً إذا كانت هذه المعرفة من نوع المعرفة الدينية التي تعتمد مبادئ لا تخضع للعلوم التجريبية، ولذلك فهو لا يستغرب الاستمرار في بناء نظام التربية والتعليم عبر عناصر ومكوّنات لا دينية، ويعتبر ذلك ناتجاً عن نموّ الاستقلال الفكري لدى الإنسان.

ومثل هذه التجزيئية في التربية والتعليم تعتبر في رأي هرست إفرازاً طبيعياً لغياب دور المعطيات الدينية، كدور مفهوم الهداية في التربية.

«لكن اعتبار مثل هذه العقلانية في مجال التعليم والتربية يستدعي ـ بحدّ ذاته ـ دراسةً دقيقة وشاملة، والسؤال هو: هل إنّ التشكيك أو الإلحاد الديني هو النتيجة

الوحيدة والمشروعة والعقلية للموضوعات الدينية؟ وهل إنّ التمسّك بتراث ديني محدّد وبمعطياته، ليس بإمكانه منحنا نتيجة عقلانية ومشروعة، بحيث يترتب على ذلك أن لا يكون بمقدور التربية والتعليم الاعتماد على مثل هذه المعطيات والمعتقدات؟».

يعتقد بول هرست أنّ «الظهور القويّ للإسلام المعاصر والتصدّي لكلّ ما يعتمد على العناصر الدينية من علوم وفنون، أدّى إلى إفراز مثل هذه الرؤية المعاصرة»، الأمر الذي يزيد من أهميّة دعم الاتجاه البنيوي الذي تبنّته الطوائف المسيحية المختلفة.

ويضيف هرست قائلاً: «نحن نمرّ بمرحلة تتّسم بانعدام الثقة ووجود نوع من التشكيك بين الفلاسفة والمفكّرين الدينيين، ممّا يعزز من أهميّة التربية بشكل كبير، والجدير بالاهتمام في مثل هذه الحالة هو الكشف عن الصلات التي تربط المعتقدات الدينية ببعضها، وبيان ماهية التعليم والتربية المعاصرة ومحتواها الواسع، والعمل على تنسيق ومنهجة عملية التعليم والتربية في مجتمعنا الحالي».

أمّا الآن، فنتحول إلى الفصول الاثني عشر من كتاب «الدين والتربية، اتجاهات إسلامية ومسيحية»، لنقوم بقراءة إجمالية لعناوينها الرئيسية وما اشتملت عليه من بحوث ودراسات.

قيام التربية والتعليم على أسس دينية، قراءة إسلامية

«١ـ هل بالإمكان أن ترتكز منظومة التربية والتعليم المعاصرة على أسس دينية؟» (الاتجاه الإسلامي).

يأتي هذا الفصل بقلم حسن عسكري الذي سعى من خلاله لدراسة الأسس الفلسفية لعملية التدريس والتربية والتعليم، وبحث طبيعة اعتماد المناهج الدراسية على الأصول والثوابت الميتافيزيقية.

ويعتبر الكاتب أنّ هذا المقال يأتي بمثابة إجابة على سؤال مفاده: هل بوسع مدرّس علم النفس، أو الاجتماع أو الفلسفة أو التأريخ أو.. أن يعلم حقيقة الأيديولوجيا التي يكرّسها والتي تكمن خلف ستار التدريس الظاهري الذي يقوم به؟ وبعيداً عن الحكم حول طبيعة هذه الأيديولوجيا، فالمهم أن يكون المدرّس قادراً على فهم

الجذور الفلسفية لأساليب التدريس والبرامج الدراسية التي يقدّمها؟

وفي رأي عسكري، فإنّ السلوك التربوي الواعي والوضع المثالي بالنسبة للمدرّس هو أن يكون قادراً على فهم فلسفة النظام التعليمي والتربوي الذي يعمل ضمن دائرته، إضافةً لذلك لابدّ أن يكون فهمه هذا حصيلة براهين عقلية وتجريبية.

ويركّز الكاتب على مفردة «المعاصرة» التي تضمّنها العنوان الرئيسي للفصل، ويرى أن مثل هذا التصنيف الزمني، الذي ينطوي عليه سؤال: هل تختلف التربية المعاصرة عن السابقة من جهة اعتمادها على أسس دينية أم لا؟ يعدّ تصنيفاً سقيماً وغير صائب من وجهة نظر إسلامية؛ إذ إنّ الزمان (المعاصرة، الماضية، القادمة) لا موضوعية له في صدد الإجابة عن السؤال.

بعد ذلك يتحوّل من خلال تحليل مفهوم اللادينية في التربية والتعليم، إلى الاتجاه الإسلامي الداعي إلى «ضرورة اعتماد التربية على الأسس الدينية»، فيتحفظ على كونها تشكّل بنية علمية للمنظومة التربوية، بل يرى أن التعاليم الدينية تتصادم مع الأيديولوجيا المادية المغلّفة بالمنهج التجريبي، فيما الاتجاه الإسلامي المتمثل بالوحي الإلهي يتلاءم مع العقل الإنساني ويتفق معه.

غير أنّ الفرضيات الميتافيزيقية للعلوم الغربية ذات المنحى المادي تختلف عمّا تقدّمه التعاليم الدينية إزاء الكون والإنسان.

وفي النهاية، ذكرت هذه الدراسة أربع ركائز عقائدية ودينية تعتمد عليها المنظومة التربوية، وبحسب الاتجاه الإسلامي فإنّ النظام التربوي والتعليمي ملزم بالاعتماد على هذه الركائز.

قيام التربية والتعليم على أسس دينية، قراءة مسيحية

هل بالإمكان أن ترتكز التربية والتعليم على أسس دينية في الحال الحاضر؟ الاتجاه المسيحي.

جهِدَ بيتر جي ميشيل في هذا الفصل ليؤكّد ضرورة اعتماد العملية التربوية على الدين، منطلقاً ممّا توحي به التعاليم المسيحية، وقد بدء دراسته بتحليل السؤال الذي

تضمّنه عنوان الفصل، ومن ثمّ تجزئته إلى ثلاثة أسئلة محدّدة:

١. هل بالإمكان ـ ونحن في القرن العشرين ـ أن نعتمد في تربية الأطفال على المبادئ والمعتقدات الدينية وما يمنحنا إياه الاتجاه الديني؟

٢. هل هناك ضرورة تلزم المدارس الأكاديمية والمراكز التعليمية في مجتمعنا الحاضر أن تعتمد على أسس دينية في عملية وضع الخطط والبرامج وإعداد المناهج الدراسية بحيث يكون للدين دور حاسم في صياغتها على النحو الذي تكون خاضعة فيه لتأثيره؟

٣. هل بإمكاننا ومن خلال عملية مشروعة ومعقولة، أن نحدّد أهدافنا التربوية بالاعتماد على اتجاه ديني معيّن، على النحو الذي طرحه آرنولد، كهدف تربوي للمدارس التي أنشأها، والهادفة إلى «تربية رجالات المسيحيّة ومفكّريها» أو كموقف (تي. اس. اليوت) الذي أصرّ على «أن تعمل المنظومة التعليمية والتربوية على تشجيع الحكمة والقداسة»؟

وقد عمد الكاتب ـ بعد هذا التصنيف ـ إلى تعميق البحث حول هذه المحاور الثلاثة، ليؤكّد من خلالها ليس على إمكان إيجاد صلة بنيوية بين التربية والمعتقدات الدينية فحسب، وإنّما على أهميّة ذلك وضرورته، فهو يعتقد بأنّ: «التربية والتنشئة الدينية للأطفال، ليست حالةً صحية فحسب، وإنّما هي أنشطة ومهارات متصلة ببعضها، وتتميّز بأهداف وقيم مشتركة يدعم بعضها بعضها الآخر».

وانطلاقاً من ذلك يرى: «أننا لا نحتاج إلى البحث عن أسس دينية للتربية؛ لأنّ ذلك حقيقة موجود على أرض الواقع، لكن ما يؤسف له هو أنّ العلاقة بين التربية والتعليم والدين لا تفسّر بشكل سليم، وخصوصاً في مجال التربية؛ إذ هناك عوامل كثيرة تعمل على تهميش دور الدين وتسطيحه».

وعلى كلّ حال، اعتقد بيتر ميشيل ـ من خلال ما قام به من دراسات حول العديد من الاتجاهات التي تفسّر دور الدين في العملية التربوية ـ أنّ وجود الأداء القيمي في العملية التربوية بإمكانه تزويدنا بصورة واضحة عن كيفية اعتماد الاتجاه التربوي على الأسس الدينية، ذلك أنّ الأفعال والنماذج الفردية وأساليب توزيع السلطة في

المنظومة التربوية لا يزال خاضعاً لتأثير المفردات الدينية.

ويخلص الكاتب في الختام إلى الاعتقاد بأننا إذا ما أردنا إجهاض النسبية في المعرفة، وذلك نظراً للتجربة التأريخية الطويلة من التعاطي المعرفي بين الاتجاهات الدينية واللادينية المختلفة وللتشابه في مكوّناتها، ونظراً لحقيقة أنّنا لا نعيش بمعزل عن الآخرين، فعلينا، أي من يمثل الطبقة الدينية، إذا ما أردنا تحديد أهداف التربية والتعليم أو رسم الخطط والمناهج للمراكز التعليمية والمدارس الأكاديمية ومراكز تربية الأطفال، أن نعمل وفقاً لأسس ومعطيات ديننا، وتحمّل مهام أخرى تصبّ في تكريس الحوار بين الاتجاهات المختلفة.

التعليم والقيم الدينية، قراءة إسلامية

جاء هذا الفصل بقلم عبد الله عمر ناصف [١٣]، وقد بحث فيه واقع العلاقة التي تربط التعليم بالقيم الدينية من وجهة نظر إسلامية.

ونظراً لوجود صلة تربط الفروع العلمية كافّة ـ وهي التي تشكّل محتوى الهيكل الدراسي الهادف إلى التربية والتعليم بصورة عامّة ـ يشير الكاتب إلى فكرة «شخصية الإنسان والنموّ المتوازن» التي تمّ الإعلان عنها في المؤتمر الدولي الأوّل للتعليم والتربية الإسلامية، على أنّها تمثل الهدف النهائي لعملية التربية والتعليم، ويعتقد بأنّ سائر الفرضيات المتعلّقة بحقيقة الإنسان والتي أدّت إلى إفراز مثل هذا التعريف، تعتبر المكوّن الرئيس لمجمل هذه الصلات التي تربط بين الفروع العلمية المتنوّعة.

ويذهب الكاتب ـ من خلال إعطاء فكرة عن الموقف الذي تشترك به الأديان المختلفة إزاء أصالة البُعد الروحي للحقيقة البشرية ـ إلى أنّ الإنسان إذا استطاع تنمية الصفات والخصال الإلهية في نفسه، عندئذٍ بإمكانه تبنّي الخلافة الربانية على الأرض.

ويضيف: إنّ الإيمان بالله يولّد لدى الإنسان الحبّ له سبحانه، فيعمل هذا الحبّ على إيجاد حالة لديه تدفعه نحو كلّ خير ومعروف، وتصدّه عن كل سوء ومكروه،

وبالنتيجة فإن تمسّك الإنسان بالقيم الأخلاقية يشدّ من عزيمته ويدفعه نحو طيّ المراحل التكاملية بجدارة أكبر.

ويقول: «إنّ الحكمة الصادرة عن الدين تعدّ ضرورةً لابدّ من الأخذ بها والتمسّك بفحواها، وذلك فيما إذا كان الهدف من وراء التربية والتعليم إرشادَ الإنسان ـ سواءً باعتباره كائناً بشرياً أو باعتباره خليفة الله في الأرض ـ للعودة إلى فطرته ومعرفة حقيقة منتهاه ومآل أمره، ممّا يمكّنه ويدفعه نحو تحقيق عالَم يسوده السلام والوئام».

«هل تشترك دراسة العلوم المختلفة في تحقيق هذا الهدف أم أنّها قاصرة عن نيله، وإنّما على العكس من ذلك، تقوم بإيجاد حالة من الترديد لدى الإنسان تؤدّي به إلى الطمع والاستغلال؟».

و «ألا يجدر بالأسس الدينية الميتافيزيقية المتعلّقة بالإنسان والكون، أن يكون لها دور أو تأثير في البحوث العلمية؟.. وألا توجد أطروحات معينة أو أساليب في التدريس تعمل على تكريس الفكر الديني المتعلّق بالطبيعة والحياة بدلاً عن إقصائه؟».

إنّ عقيدة الكاتب في دور التعاليم والقيم الدينية في مجال التعليم يمكن إجماله بالعمل على بيان حقيقة أنّ الكون مخلوق ومِن وراء خلقه هدف، وإنّ الخلق يتجه نحو غاية محددة، كما تعمل التعاليم والقيم الدينية على منهجة العلوم وتهذيبها.

وبصدد الإشارة إلى رأي دكسن القائل بحاجة التعليم إلى تركيب ثلاثة أنواع من المعرفة، وهي المعرفة الاجتماعية والبيئية والعالمية، يقول كاتب المقال ـ بعد تأييده لدكسن ـ: إنّه قد أغفل نوعاً رابعاً من المعرفة، وهي المعرفة الدينية التي تدور حولها سائر المعارف الثلاث التي ذكرها.

ويعتقد عبد الله ناصف أنّه ليس من السهل تجاوز آراء العلماء وجهدهم العلمي في وضع المناهج الدراسية للمدارس والتخطيط في حقل البحوث العلمية، إلاّ أنّ تدريس النظريات ونتائج الدراسات والبحوث العلمية وكيفية وضع المناهج يجب أن يتمّ ضمن مراعاة فحوى السؤال التالي: «إلى أيّ مدى تعمل هذه الأمور على تحقيق الهدف الذي

خُلق من أجله الإنسان؟».

«من الضروري أن يتناسب التعليم مع النظام القيمي ولابدّ من سوقه باتجاه العمل على كشف الحقائق التي تنتهي بالفائدة لصالح الإنسان والبيئة المحيطة به».

التعليم والقيم الدينية، قراءة مسيحية

كتب هذا الفصل بول جي بلاك، وبحسب ما نوّهت إليه المقدمة، فإنّ هذا الفصل يشكّل نافذة على مجموعة من البحوث، لا بحثاً محدداً مستقلاً.

وعلى العموم، فإنّ هذه المرحلة من الكتاب تصنّف إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

القسم الأوّل: ويُطلّ من خلاله على المواضيع الهامّة المطروحة في حقل التعليم، فيما يتبنّى القسم الثاني البحث حول علاقة العلم بالدين مستنداً في ذلك إلى النتائج والنظريات العلمية وإلى الرؤية المسيحية للعلاقة بين علم الوحي والعلم الطبيعي، بينما يهتمّ القسم الثالث بموضوع البحث الرئيس، أي طبيعة الصلة التي تربط العلم بالدين في مجال التربية والتعليم وفقاً للمعطيات المتقدّمة.

ويشير بول بلاك في القسم الأول إلى التحوّلات الأخيرة التي شهدتها المدارس والأكاديميات، والتي شملت دراسات تناولت هدف التعليم في المدارس ومَدَيَاته، ومن نماذج هذه التحوّلات، تحوّل الموقف من تبنّي فكرة عرض نتائج العلوم إلى التركيز على كيفية إنتاج العلم وإعداد المناهج بدلاً عن ذلك، وتحوّل الرؤية التي تفسّر العلم بأنّه نسيج عقلاني وفكري إلى رؤية تفهمه بوصفه نشاطاً ثقافياً، وتؤكّد على ضرورة أن يكون دور النتائج العلمية حاسماً في الجانب العملي، وفي مجال خدمة الفرد والمجتمع.

ويتطرّق الكاتب ـ بعد ذلك ـ إلى ستة من الأهداف الرئيسية للتعليم، ثمّ يحاول تسليط الضوء على مشروعين؛ يحمل الأوّل عنوان: العلم في المجتمع، والثاني العلم في المجال الاجتماعي.

بينما يحتوي القسم الثاني من هذا الفصل على دراسة تأريخية تحليلية لواقع العلاقة بين العلم والدين، مع ملاحظة التقدّم الذي حققه العلم والتراجع الذي مُني به

الدين في إطار الفكر الديني المسيحي.

وتبدأ الدراسة باستعراض النجاحات المتعاقبة التي حقّقها العلم، كما تشمل الحديث عن العوامل التي أدّت إلى العديد من الإخفاقات التي مُني بها العلماء، والتي من جملتها حصر منشأ العلم الحديث بالثقافة المسيحية لأوروبا الغربية، تلك المتمخّضة عن الأيديولوجيا المسيحية، مما يدعو لقيام النظريات العلمية على عناصر ميتافيزيقية بحتة غير تجريبية.

وتتعرّض الدراسة في الختام للمهام الأخلاقية الملقاة على عاتق العلماء، والتي تحدّد أساليب البحث العلمي وأصوله.

بعد ذلك تحوّل بلاك إلى ردود الفعل المسيحية إزاء التطورات العلمية، متطرّقاً إلى الأخطاء التي ارتكبها المسيحيون.

أمّا بالنسبة إلى القسم الثالث والأخير من المقالة، فقد قام الكاتب بدراسة طبيعة الصلة التي تربط العلم بالدين في مجال التربية والتعليم، وقد افتتح الدراسة باستعراض النظريات المتعلّقة بماهية التربية الدينية ومهامّها.

وبهذا الصدد، هناك اتجاه يدعو لجعل التربية الدينية ضمن المناهج الدراسية بصفتها منهجاً يمثل البعد الآخر للعلم، وهو اتجاه سائد في التربية العلمانية، في المقابل، يقف الاتجاه الثاني الذي يسعى لتقويم المناهج الدراسية وإعدادها بما يتلاءم ومتطلّبات الدارسين، ومن هذا المنطلق لا يرى ضرورةً تستدعي إقحام التربية الدينية ضمن المناهج الدراسية نظراً لعدم حاجة الطلاب لها.

وهكذا أصبحت التربية الدينية حبيسة تيارين إفراطيين؛ فمن ناحية، قرّر المحافظون والمتمسّكون بالمبادئ والتعاليم الدينية، ضمن تدريسهم للدين، منع قيام أي جدلية حول المبادئ الدينية، والتي من ضمنها التربية الدينية، بعد أن اعتبروها أحد المبادئ التي حملها الدين والتي يجب تبليغها للناس، فيما أباح الملحدون ـ من الناحية الأخرى ـ البحث في المواضيع الدينية بلا أيّ تحفظ منهم على المعتقدات والثوابت الدينية، ودون حدود أو قيود.

لكن الكاتب يرى أنّ السعي لتبليغ الدين وبثه في المجتمع البريطاني قد أخفق،

بحيث بات من الضروري على مدرّس الدين المسيحي أن يتعلّم اختيار طريق وسط يوازن فيه بين الحفاظ على مبادئه ومعتقداته وبين طرحها بصورة تتلاءم وحاجة الطلاب، بحيث تمكّنهم من اختيار العقيدة التي يرونها مناسبةً بحريةٍ تامة ودقة متناهية قدر الإمكان.

وفي الختام، يدّعي الكاتب أنّ الدين غير قادر على التواصل مع سائر حقول المعرفة البشرية، لأنّ كل حقل معرفي لا بد أن يتوفر على قدر من الحرية ليتيح للباحث الحركة فيه، وهو لا يتوقع أن يكون هناك نوع من الصلة تربط تعليم العلوم بالدين أو بأيّ فرع من الفروع العقلانية، وذلك نظراً للواقع الذي يشهده تعليم العلوم في المدارس والجامعات.

وفي رأيه، ليس من الضروري أن يرفع المدرّسون مستوى تديّنهم كي يتمكّنوا من تقديم خدمة أكبر وأكمل للدين عبر التدريس، وإنّما الأجدر بهم أن يحاولوا فهم طبيعة العلاقة التي تربط سائر الفروع الدراسية بالمنظومة التربوية ويمعنوا في دور التعليم وآلية تحقيقه لأهداف التربية الرئيسة.

الآداب والقيم الدينية، قراءة إسلامية

كتب هذا الفصل البروفسور السيد علي أشرف، وقد بدأه بتأكيد الحقيقة التالية: «إنّ طبيعة العلاقة بين التعليم الأدبي والقيم الدينية لا يمكن معرفة حقيقتها واستيعابها بصورة جيدة إلاّ في حال تمكنّا من فهم أهميّة الدور الديني في مجال التربية والتعليم، وأدركنا مدى عمقه وأثره، وإلاّ إذا استطعنا ترسيم الأهداف والغايات المترتبة على عملية التربية والتعليم على ضوء ذلك الدور والعمق والتأثير، وإلاّ إذا أصبح بمقدورنا تحديد حقيقة وآلية ورصد مقدار الأداء الذي يمكن للتعليم الأدبي أن يؤدّيه لتحقيق تلك الأهداف والغايات.

إنّ حقيقة هذه الصلة لا يمكن أن يسدل الستار عنها إلاّ في حال اتضحت ماهية الآداب وهيكلية العلوم الأدبية ومحتواها، وتسنّى فهم المنهج المتبع في تدريسها، وطبيعة العلاقة التي تربط بينها وبين الأهداف المرسومة للتربية والتعليم».

وقد نوّه السيد أشرف إلى مساعيه السابقة التي بدأها عام ١٩٧٧م بنشر كتاب قدّم له السيد حسين نصر، وعلى كلّ حال فقد تطرّق أشرف إلى الهدف الرئيس للتربية، والذي نوقش في المؤتمر الدولي الأوّل للتربية والتعليم، وتمّ التأكيد عليه في المؤتمرات اللاحقة.

«يُحدَّد الهدف الذي تنشده العملية التربوية بالنموّ المتوازن لكافّة أبعاد الشخصية البشرية، وذلك من خلال تهذيب النفس والفكر والعقل والعاطفة والحواس الخمس الظاهرية على النحو الذي يسهم في نموّ وتكامل كافة أبعاد الشخصية، المتمثلة بالبعد الروحي والعقلي والخيالي والبدني والعلمي، سواءً على مستوى الفرد أو الجماعة، وسوق كل هذه الأمور باتجاه عمل الخير والسعي نحو التكامل والرقي».

ويرى الكاتب أنّ الهدف المذكور هو بحدّ ذاته ما تنشده التربية الإسلامية والدينية وتصبو إليه، ويستند في ذلك إلى الآيات القرآنية والأحاديث القدسية، ويعتقد «أنّ الدين لا يقتصر على سنّ القوانين وتحديد القيم المثالية للتربية والتعليم، وإنّما يهيئ الوسائل كافّة التي تسهم في تحقيق هذه الأهداف؛ فالدين يعلّمنا أنّ العشق هو السبيل الوحيد للوصول إلى الازدهار والكمال التامّين».

«إنّ محبّة الله ومحبّة النبي تبعث، بصورة ذاتية، على محبّة الخير والإحسان، وتدفع المرء باتجاه تبني القيم العليا، وتسوقه نحو امتلاك ما يسمّيه المسلمون اسم «البصيرة»، وتأخذه بعيداً عن صخب الحياة وضجيجها إلى الاطمئنان التام، لتنقشع أمامه حجب الارتياب فتُنار بصيرة القلب، ذلك أنّ محبّة النبي تؤدي، وبصورة ذاتية، إلى جعل المرء يميل للحقيقة ويتعلّق بها بشكل مستمر».

ويعزي أشرف إشكالية الابتعاد عن القيم العليا لدى معظم الناس، سواء على مستوى الممارسة الفردية أو الجماعية، إلى «أنّهم لا يملكون إحساساً باطنياً وميولاً نحو الخيرات، لأنّهم تعلّموا أن يبدؤوا أمورهم بالشك والترديد، لا بالحبّ».

ونظراً لذلك، يعتبر الكاتب دور التعليم الأدبي في تحقيق الأهداف التربوية دوراً بالغ الأهمية والتأثير؛ «ذلك أنّ التعليم الأدبي يختلف عن سائر الفروع العلمية

الاكتسابية الأخرى كالطبيعيات والاجتماعيات، ويشبه إلى حدّ كبير العلوم الإلهية والوحيانية، ويتجسّد هذا الشبه في طبيعة تلقي العلم وفي طبيعة الإلقاء، إنّ للآداب دوراً مهماً في الكشف عمّا تنطوي عليه بعض الحقائق من حولنا، وهذا الدور يُشبه إلى حدّ بعيد الدور الإيجابي للوحي النبوي، وذلك أنّ كلا الأمرين ـ الآداب والوحي النبوي ـ تجاوزا دائرة الزمان والمكان، وحاولا تكريس الحقائق الكونية والميتافيزيقية للمخاطب، لكن مع اختلاف يسير بين الاثنين، فإنّ الآداب لا زالت محكومة للتجربة والإمكانية التي يشتمل عليها الأديب والفنان، بينما الوحي النبوي ليس مقيّداً بشيء من ذلك، لأنّه يمثل ما يريد الله كشفه عن طريق النبي ومن خلاله، لا ما يريد النبي معرفته»[١٤].

وعلى أية حال، فمن خلال قيامه بدراسة شاملة ودقيقة لأداء المنظومة الأدبية، والذي ينعكس على القيم والأخلاق الإنسانية، يؤكّد الكاتب على ضرورة الاهتمام بالتعليم الأدبي في مجال التربية القيمية والدينية، ويرى أنّ الصلة بين التعليم الأدبي والقيم الدينية تتمظهر في البوادر الشعرية والقصصية وتتأصّر فيها بصورة تفوق ما هي عليه بين المبادئ الدينية وسائر الحقول العلمية الأخرى.

ويختتم الكاتب الفصل موضحاً أوجه التقارب بين التربية الفنية والتربية التي تعمل على تعميق الحسّ الجمالي لدى طلاب الأخلاق وسالكي درب المبادئ والقيم، وهي تتلخّص في أنّ كلا التربيتين يجمعهما التأكيد على عناصر الجمال المعنوي للإنسان، ويسعيان من أجل تحويل هذه العناصر إلى حيّز التطبيق والممارسة.

بناءً على ذلك، يرى الكاتب ضرورة أن يكون هناك نوع من التناغم والعمل المشترك بين كلا نوعي التربية؛ لأنّ هذا التناغم والعمل المشترك يُسهم في نموّ الشخصية البشرية نموّاً متوازناً، خصوصاً وأنّ ذلك ينعكس على التبني القيمي والمراحل التكاملية للشخصية، فالله في الفكر الإسلامي هو المظهر التام والمطلق للحقيقة والخير والجمال والقدرة، وعلى المنظومة التربوية أن تسعى ـ قدر الإمكان ـ لتنشئة الفرد نشأةً يكون معها محلاً لتجلّي الصفات الإلهية كافّة.

الآداب والقيم الدينية، قراءة مسيحية

يفتتح استيفن مودكولف هذا الفصل بتقديم خمسة معان للإنسان المسيحي المعاصر، ثمّ يتحوّل بعد ذلك لدراسة دور الآداب في المجال التربوي، مستعرضاً سبعة اتجاهات شائعة بين المسيحيين حول ضرورة وجود قراءات أدبية ضمن القراءات الإلزامية للإنسان المسيحي والسبل المتيسّرة لتحقيق ذلك.

وفي هذا الصدد، حصرت بعضُ الاتجاهات المطالعة الإلزامية بالكتاب المقدّس فحسب، بوصفه النصّ المعنيّ بإصلاح الإنسان وهدايته، فيما نحت اتجاهات أخرى ـ مع رفضها الآداب غير الملتزمة والموسومة بالكفر ـ إلى إلزام المسيحيين بإتمام الكتاب المقدّس عبر إيجاد نوع من الأدب المناسب الذي يحقق الغاية الدينية والتي تعتبر مبتغى الكتاب المقدّس، أمّا الاتجاه الثالث فيؤكّد، بدلاً من الاهتمام بالقيم والمعايير الدينية، على ضرورة التوفيق بين الآداب وبين القيم والمبادئ الأخلاقية، بينما يذهب الاتجاه الرابع إلى تحديد مهامّ الآداب بإنعاش الروح وترطيب الأجواء والتسلية الإيجابية.

وهناك اتجاه آخر يرى أنّ وظيفة الآداب هي القيام بتهييج العواطف والأحاسيس الغائرة في أعماق الإنسان وإشعاره بالمحبّة والعشق، بينما الاتجاه السادس في التعليم الأدبي، والذي تمّ إدماجه في هذا الفصل بالاتجاه السابع، يلخّص الآداب بأنّها مسعى يأخذ على عاتقه «تنمية القدرات الإدراكية والتفاعلية»، باعتبارهما تقنيّتان وآلتان نحتاج إليهما حاجةً ماسة في ممارساتنا اليومية وذلك لأنّ «مهام هاتين الآلتين لا تقتصر على عملية فهم الآخرين، وإنّما تعتبر ذات مدخلية في فهم ثقافتهم أيضاً؛ ليس في بلد واحد وإنما في سائر البلدان وبين أفراد البشر كافّة».

ويقوم الكاتب ـ بعد هذا العرض ـ بشرح مفصّل لآراء كلّ من رواد هذه الاتجاهات، متبعاً هذا الشرح بدراسة نقدية تحليلية، تلقي الضوء على طبيعة العلاقة التي تربط التعليم الأدبي بالقيم الدينية، وفق معطيات كل اتجاه من الاتجاهات السابقة.

وعلى ما يبدو لنا، فإنّ مثل هذه التعددية في الآراء ومثل هذا الجدل حول التعليم

الأدبي بالإمكان ملاحظتهما في كلّ ثقافة وبين أتباع كلّ دين.

التربية والتعليم، الدين والعلوم الاجتماعية، قراءة إسلامية

إنّ ما تمنحه العلوم الاجتماعية المعاصرة من دور حاسم للحضارة الغربية في الفكر الإنساني جعل إلياس يونس ينطلق في هذا الفصل مستقصياً جذور الاتجاه الإسلامي الممتدّة في الأسس الاجتماعية بحسب ما احتوت أعمال أشهر الكتّاب الإسلاميين.

فضمن تعرّضه لواقع العلوم الاجتماعية المعاصرة التي باتت تحت رحمة الفكر والنظريات والمعايير الغربية، يبدأ إلياس بدراسة إجمالية لطبيعة العلاقة التي تربط العلوم الاجتماعية بالدين، ويؤكد ـ من خلال المقارنة بين الأخيرين والوقوف على النقاط المشتركة بينهما ـ على حقيقة مفادها أنّ العلوم الاجتماعية المعاصرة، شأنها شأن الكثير من العلوم البشرية الأخرى، لم تبنَ على أسس دينية وأيديولوجية، بل إنّها تختلف مع الدين اختلافاً موضوعياً وتصطدم معه، كما هي الحال في العديد من الظواهر الأخرى.

ولذا لا نجد، لحدّ الآن، اتجاهاً اجتماعياً معتداً به يحمل طابعاً دينياً، كالنظرية المسيحية في علم الاجتماع على سبيل المثال.

وبصدد تحليل هذا الواقع، يرى الكاتب أنّ ظاهرة تبلور ونشوء علوم اجتماعية غربية لادينية سببها انقياد العلماء الاجتماعيين للمنهج التجريبي انقياداً مفرطاً، ويشير إلى أفكار أوغست كونت (١٨٥٧ ـ ١٧٩٨م) Conte Auguste وغيره من مؤسّسي علم الاجتماع المعاصر المتمخّض عن التجريبية المفرطة.

بالإضافة إلى ذلك، حاول الكاتب دراسة ظاهرة اعتماد العلوم الاجتماعية على البحث العلمي الذي يعتمده المنهج التجريبي، كما حاول الوقوف على الأصلين المهمّين المعتمدين لدى العلماء، وهما النسبية والحيادية في التقويم، وهما السمة الواقعية للبحث.

وقد نوّه إلى مشاكل البحوث الاجتماعية المتمثلة في انحياز الباحث وانحياز

البحث، وبالتحديد انحياز الباحث وعدم مراعاة الحيادية في التقويم، الأمر الذي ابتلي بها الباحثون الاجتماعيون.

بعد ذلك، يتحوّل الكاتب إلى الفقرة الأخرى من المقالة؛ ليبحث فيها حيثيات العلاقة بين الإسلام والعلوم الاجتماعية، فيرى أن «ليس بالإمكان أن يجتمع تشكيك الباحثين الاجتماعيين مع العقيدة الدينية، ولا من المعقول أن تتفق الأسس اللادينية للنشاط العلمي التي يعتمدها باحثو علم الاجتماع الغربي مع أسس الدين الإسلامي، ولذلك فنحن بحاجة إلى علم اجتماع يمنح المسلمين تصوّراً صحيحاً عن الدين والمجتمع الذي بات أكثر تعقيداً وغموضاً، كما يُسهم في بيان الآليات التي تمكّن الدين من مواجهة مستجدّات الحياة ومقتضياتها».

ويحاول إلياس يونس بعد ذلك تسليط الضوء على العلاقة التي تربط علماء الاجتماع الإسلاميين بباقي علماء الأمّة ورجال الدين، ويرفق ذلك بجملة من الاقتراحات التي تسهم في بلورة مشروع يعمل على إيجاد علم اجتماع إسلامي متكامل.

إنّ الهدف من علم الاجتماع الإسلامي هو «دراسة واقع الأمّة ومعرفة طبيعة حركتها ونشاطها كأمّة مجتمعة متوحّدة».

وللبدء في هذا الطريق، فإنّ أولى الخطوات هي إعمال الفكر للخوض في التراث الديني المتمثل بالقرآن والسنة، من أجل التوفر على مكوّنات علم الاجتماع الإسلامي، وثانيهما دراسة واقع المجتمع، بشقيه الإسلامي وغير الإسلامي، انطلاقاً من المبادئ الإسلامية، واعتماداً على منهجية محدّدة لقراءة هذا الواقع.

وتتلخص الخطوة الثالثة بصياغة خطّة عمل مهمّتها تقليص المعضلات الاجتماعية للأمّة الإسلامية وإجهاضها، معتمدةً في ذلك على الاتجاه الإسلامي.

ويستمرّ الكاتب، معمّقاً شرحه لهذه الخطوات وفقاً لما يراه، ضمن هذه المراحل: «كيف تبدأ الحركة ومن أين؟» و«أسس علم الاجتماع الإسلامي» و«البحوث النظرية والتطبيقية للمشروع».

ويختتم المقال بالتنويه إلى الازدواجية التي يعاني منها النظام التعليمي في العالم الإسلامي والمتمثلة بالطابع التقليدي تارةً وبالعلماني أخرى، ويرى أن الحلّ الوحيد لهذه

المعضلة يمرّ عبر «أسلمة التربية والتعليم» و «أسلمة الجامعات والمؤسسات العلمية من خلال استقطاب علماء الأمة ومثقفيها»، وفي رأيه: «لا يوجد أدنى شك بأنّ القضاء على هذه الظاهرة «علمنة العلوم» لا يتم إلاّ من خلال «الأسلمة»، أي التأكيد على القرآن الكريم والسنّة الشريفة وسائر مصادر التشريع الأخرى».

التربية والتعليم، الدين والعلوم الاجتماعية، قراءة مسيحية

يبدأ جراهام هافيز هذا الفصل بالتطرّق إلى أربع من خصائص علم الاجتماع، يتحوّل بعدها إلى دراسة المفاهيم العلمانية التي جعلت العلوم الاجتماعية المعاصرة عرضةً للتراجع والانهيار، وبحسب الكاتب، فإنّ هذه المفاهيم عبارة عن: العلمنة والإيجابية والتصنيف والإنتقالية.

يقوم الكاتب بدراسة هذه المفاهيم وما تعتمد عليه من بنى معرفية مستنداً في ذلك إلى جملة من النظريات التي تفرزها الفلسفات المعاصرة كالظاهرية وفلسفة اللغة (دراسات فتغنشتين) (١٩٥١ ـ ١٩٨٩م) Wittgenstein, Ludwig، إلى جانب آراء أبرز المنظّرين الاجتماعيين، ليخلص إلى القول بأننا نلاحظ ظهور حركة ترافقها تحوّلات سريعة، سواءً على المستوى النظري لعلم الاجتماع المعاصر أم على المستوى التطبيقي له، تتّجه من الأيديولوجيا العلمانية صوب الاتجاه الديني.

في الفقرة اللاحقة من المقال، ومن خلال استعراضه للرؤية التي يكوّنها شارلز جيلاك عن الدين والأبعاد الخمسة التي يرسمها له، يرى الكاتب أنّ القراءة العلمية للدين لا تتم إلاّ من خلال هذه الأبعاد الخمسة، ولذلك فإنّ الاتجاه السائد حالياً في علم الاجتماع يعتبر الدين منظومةً غير متكاملة.

وقد أشكل الكاتب على التصنيف الذي أقرّه جيلاك واعتبره مقصياً لأبعاد أخرى مهمّة للغاية، كالإيمان والإشراق والبصيرة، والتي يعتبرها بعضهم أموراً مقدّسة أو معنوية لا صلة لها بالموضوع.

ويرى بصدد السؤال الذي أثاره البروفسور أشرف في المؤتمر، عن آلية استبدال المفاهيم العلمانية للعلوم الاجتماعية بأخرى إسلامية، أنّ هاتين المجموعتين من المفاهيم

لا تتفق ولا تتلائم مع بعضها، وبينها صراع وتنافر مستمرّ، وتعمل إحداهما على إقصاء الأخرى.

والحصيلة النهائية التي يخرج بها الكاتب: «أنّ العلوم الاجتماعية لا يمكنها أن تتخطّى الأيديولوجيا الإلهية إطلاقاً، فإنّ الدين يقدّم تفسيراً خاصاً للكون والظواهر الاجتماعية، وغاية ما يمكن أن تقوم به العلوم الاجتماعية أن تكون عقبةً في طريق هذا التفسير لا أن تقصيه».

التربية الإسلامية والتنمية الأخلاقية

يعقد الكاتب ـ البروفسور أشرف ـ هذا الفصل؛ ليسلّط من خلاله الضوء على الصورة الأخلاقية التي تعكسها مبادئ التربية الإسلامية، وبعبارة ثانية، ليوضح دور التربية الإسلامية في نموّ الحركة الأخلاقية وتطوّرها عند المسلمين.

ويرى أنّ التربية الإسلامية تمكّنت من تحويل كلّ من حرّية الاختيار وحرية أداء المهام والواجبات الدينية إلى قوانين ومبادئ أخلاقية.

وقد تطرّق الكاتب إلى دور الأخلاق والقيم الخلقية وأهمّيتها في نموّ الإنسان نمواً متوازناً سوياً، كما تمكّن من استنطاق الكثير من الآيات والأحاديث ليحصل من خلالها على مبادئ خلقية بالغة الأهمية، خصّ بالذكر منها بحثه الذي تناول فيه قصّة خلق آدم عليه السلام ونشأته وأمانته واستخلافه على الأرض، واعتبرها من أجدر الرموز التربوية التي يجب على كلّ تربوي الالتفات إليها.

وقد استطاع أشرف، ومن خلال استخدامه لكثير من المفاهيم الإسلامية واستعماله لها في البحوث الأخلاقية، أن يبيّن إمكانية استخدام التراث الإسلامي للتنظير التربوي في حقل التربية الأخلاقية والقيمية، وقابليّته ـ في الوقت عينه ـ على تلبية متطلبات الإنسان المعاصر وحاجاته.

وقد اعتبر أشرف أن البحوث الأخلاقية جزء من الواجبات العينية الملزم بالالتزام بها سائر المسلمين، وذلك انطلاقاً من التصنيف الذي يقرّه معظم علماء الإسلام والذي يقضي بتصنيف علوم الشريعة الإسلامية إلى قسمين: علوم واجب تعلّمها على نحو

الوجوب العيني، وأخرى واجب تعلّمها على نحو الوجوب الكفائي.

في الفقرة الأخرى من المقال، تعرّض أشرف لبيان جذور الاختلاف بين الاتجاهين الإسلامي والعلماني في حقل التربية الأخلاقية، محاولاً نقد الاتجاه العلماني، دون أن يترك الإشارة إلى نقاط الالتقاء التي تجمع الاتجاهين، مع اعتقاده أنّ الاختلاف بينهما في مجال التربية الأخلاقية أكبر بكثير من عناصر الاتفاق.

ويعزو أشرف هذا الاختلاف البنيوي بين الاتجاهين إلى نظرة كلّ منهما إلى حقيقة الإنسان وذاته المثالية [١٥].

التربية الأخلاقية والتربية الدينية، قراءة مسيحية

يحاول جون جيريز ـ مؤلّف هذا المقال ـ دراسة عناصر الاختلاف بين التربية الأخلاقية والتربية الدينية، منتقلاً لبيان الصلة بين الدين والأخلاق، وفقاً للرؤيتين الدينية والعلمانية.

ويركّز بحثه حول العلاقة بين اللاهوت المسيحي والموضوعات الأخلاقية، ثم ينتقل إلى دراسة مراحل النمو الأخلاقي (نظرية كهلبرج) المطروحة في علم النفس.

ويعتقد الكاتب أنّ «نظرية النموّ الأخلاقي لكهلبرج تشكّل قالباً ملائماً للتربية الأخلاقية، وأنّ اللاهوت المسيحي يتمتّع بمحتوىً يمكّنه من التقولب ضمن هذا القالب المقترَح».

ويتجاوز الكاتب ـ بعد ذلك ـ مرحلة التنظير ليتحوّل إلى التطبيق والممارسة، فيقوم بعرض أنموذجين هامّين لعملية التربية الأخلاقية التي تتمّ بالاعتماد على القيم الدينية، ومع الأخذ بعين الاعتبار نظريات كلّ من (آلن بوشك) و (رزماري هاوتن)، يرى أنّ مهمّة التربويّ المسيحي «لا تنحصر بطرح نظام جامد من القواعد والنظم الأخلاقية، وإنّما إعداد الفرد المسيحي بنحو يمكّنه من العيش والتأقلم مع العصر الجديد، وفي الوقت نفسه يعلّمه كيف يقدّس الواجب الذي يتعلّق به والمتمثل في آلية اتخاذ القرارات الشخصية وكيفية الاستجابة للنداء الربّاني».

المدارس الدينية في إنجلترا

يتضمّن الفصلان الحادي والثاني عشر تقارير مفصّلة عن واقع المدارس الدينية المتعلّقة بالمسيحيين والمسلمين في بريطانيا، والتي تبنّت الرعاية الدينية لأبناء الأسر ذات الاهتمام الديني، كما يتضمّن شرحاً لطبيعة عملها ووجودها إلى جانب وزارة التربية والتعليم الرسمية التابعة للحكومة.

واشتمل معظم الفصلين على مواضيع تتعلّق بالمجتمع البريطاني، نتجنّب التطرّق إليها.

الحصيلة

ينوّه البروفسور السيد علي أشرف في نهاية الكتاب إلى أنّ الطلاب المسيحيين والمسلمين قاموا في هذه المجموعة (الكتاب) بدراسة نوعٍ من الصلة والعلاقة أحسّوا أنّ كينونتها بين المعتقدات الدينية وبين سائر الفروع العلمية المختلفة أمر ضروري وهام، سواء على مستوى المحتوى أو المنهجية العلمية «إنّ تنمية سائر أبعاد الشخصية التربوية يستدعي استغلال العلوم القيّمة كافة التي يمتلكها الإنسان، وقد جهد المؤلفون في هذا الكتاب لإبراز دور التجربة الدينية وأهميّتها، والكشف عن طبيعة العلاقة بين الإنسان والخالق، ويعززوا إمكانية إيجاد أسس ومنهجية تحمل طابعاً تربوياً في حقلين من حقول البرنامج الدراسي المتبع في مدارس العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، ويذكّروا بضرورة هذا الأمر».

خاتمة واستخلاص

نظراً لأهمية ما انطوى عليه الكتاب من أبحاث عميقة ومختلفة، فإن القراءة الفاحصة والدقيقة له تعود بالفائدة على الباحثين الإيرانيين، وذلك من جهات عديدة:

١ـ تؤكّد معظم الأديان، ومن ضمنها المسيحية، على ضرورة مواجهة العلمانية التربوية، وبالإمكان التوفر على التجارب التي حصلت للأديان جرّاء التصدّي لهذه الظاهرة العالمية، المسيطرة على النظام التعليمي والتربوي، من خلال إيجاد سبل

للحوار بينها.

٢. إنّ الجهود التي تصبّ في مسار بناء نظام تربوي يمثل مجموعة متجانسة تعمل وفقاً للأسس والمبادئ الدينية، تنعكس على أبعاد ومكونات النظام التربوي كافة، إضافةً إلى أنها تشارك في إرساء وتدعيم منظومة التربية الدينية، بمفهومها المحدّد، ضمن دائرة الأنظمة التربوية.

ولا يخفى ما يلفّ هذا المشروع من صعوبة وعسر، نتعرض لجزء منه، على المستويين النظري والتطبيقي، ونحن في ظلّ عملية الإصلاح الجذري لنظام التربية والتعليم لدينا، ولذلك فمن الضرورة بمكان الوقوف على تجارب الآخرين والاهتمام بما يقدّمونه من آراء وأفكار.

٣. إنّ الحوار بين المسلمين والمسيحيين في هذا المجال ضروريّ وهام جداً، وعلى ما يبدو فإنّ مثل هذا الحوار والتلاقح الفكري لابدّ أن يجري بين الاتجاهات الإسلامية المختلفة أيضاً، وذلك لأنّ المجتمعات الإسلامية كافة تواجه ذات الإشكالية والصعوبة ممّا يعزز أهميّة الحوار وتبادل الرؤى في هذا الحقل.

٤. من مشروع حوار الحضارات الذي تبنته الجمهورية الإسلامية الإيرانية وما حظيت به من استقبال حافل، يمكن لعنصري الدين والتربية أن يشكلا أبرز محاور الحوار الثقافي والحضاري، وذلك لأنّ الدين والتربية عنصران فاعلان يمتازان بدور محوري في عملية التغيير التي تشهدها سائر المجتمعات الإنسانية، وتعتبر اليوم فاعلية هذين العنصرين مثاراً لجدل واسع.

ولابد من الأخذ بعين الاعتبار أن آلية التصدّي لظاهرة العلمانية المتسمة بحداثة الظهور والقوّة في الوقت نفسه، يقتضي ـ قبل كل شيء ـ دراسة معمّقة للأسس الفلسفية والكلامية والخلفيات الاجتماعية والثقافية لها، إلى جانب عرض أنموذج تربوي بديل يعتمد الأسس والمبادئ الدينية.

إن هذه المهمّة تحتاج إلى فهم الدور الحصري والمتميّز للعلوم التربوية في مجال التربية والتعليم، كما تتطلّب جهداً فكرياً وعملياً مستمداً آلياته من التعاليم الدينية من أجل البحث والتنظير في هذا الحقل العلمي.

ولذلك، فإنّ الجهود العلمية المبذولة التي تعمل على إيجاد سبل عملية مناسبة تقوم بالتصدي لظاهرة التربية العلمانية التي فرضت نفسها على النظام التربوي والتعليمي المعاصر، كما هي الحال في الأنموذج القيّم المتمثل بكتاب «الدين والتربية، اتجاهات إسلامية ومسيحية»، فهذه الجهود والمساعي كلّها لا يمكن لها أن تحقق أهدافها بمنأىً عن الرؤى والنظريات التأسيسية التي تقدّم الحديث عنها، آملين من التربويين الدينيين في مجتمعنا الإسلامي أن يخطوا خطوات جادّة وفاعلة في هذا المجال.

* * *

الهوامش

١ ـ Religion and Education; Islamic and Christian Approaches.

٢ ـ علي محمد وعدد من مساعديه، فلسفة التعليم والتربية ١: ١٠٧، مديرية شؤون الحوزة والجامعة، ١٩٩٣م.

٣ ـ جائوب اس . بي: «الدين والتربية والتعليم»: ٣٠، ٣١، مجموعة مقالات في التربية والتعليم الديني، ترجمة شهاب الدين مشايخي راد.

٤ ـ راجع: الموسوعة الدولية للتربية، تعريف التربية الدينية.

٥ ـ فردريك ماير، تاريخ الفكر التربوي ١: المقدّمة، ترجمة: علي اصغر فياض، مطبعة سمت، ١٩٩٨م.

٦ ـ المصدر نفسه.

٧ ـ المصدر رقم ٢ من المصدر السابق.

٨ ـ العلمانية في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا، ثم استعمل المصطلح من قبل مفكّري عصر التنوير بمعنى المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة، ثم تمّ تبسيط التعريف ليصبح فصل الدين عن الدولة، ولقد تطوّر المعنى ليصبح أكثر شمولاً، فالعلمانية هي العقيدة التي تذهب إلى أنّ الأخلاق لابدّ أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة [المترجم].

٩ ــ للوقوف على مفهوم العلمانية ونقدها راجع كتاب: سيد محمد، نقيب العطاس، الإسلام والعلمانية، أحمد آرام، طهران، ١٩٩٥م؛ عبد الله جوادي آملي، نقد العلمانية، العلاقة بين الدين والدنيا، قم، ٢٠٠٢م؛ محمد تقي جعفري: فلسفة الدين، طهران، ١٩٩٩م.

١٠ ــ العقلانية: أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان، في حياته اليومية وممارسته المعرفية، على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلّط المشاعر والعواطف، وعلى وزن كافّة الاعتبارات لصالح أو ضدّ الاختيار المعني، وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته [المترجم].

١١ ــ كتاب الدين والتربية (الكتاب المعني بالبحث الحالي) مقدّمة بول هرست.

١٢ ــ للحصول على معلومات أدقّ حول العلمانية التربوية راجع كتاب: ماهية التربية الدينية، خسرو باقري، طهران، ٢٠٠١م، الفصل الثاني (فارسي).

١٣ ــ ترجمة هذا الفصل إلى اللغة الفارسية موجودة في الكتاب الثالث من كتب التربية الإسلامية، تحت عنوان «التربية الدينية»، والذي نشر بواسطة مركز دراسات التربية الإسلامية عام ٢٠٠٠م.

١٤ ــ فلو كان الوحي يمثل ما يريد النبي معرفته لتقلّص وتحدّد في نطاق دائرة النبي وأصبح كالآداب مقيّداً بتجربة النبي وإمكانياته، فيما الوحي إرادة ربانية مطلقة غير محدودة [المترجم].

١٥ ــ الذات المثالية (ideal self): الصورة التي يودّ الشخص أن يكون عليها [المترجم].

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

☐ أفراد ☐ مؤسسات

اسم المشترك : ....

العنوان الكامل : ....

....

الهاتف : .... فاكس : ....

مدة الاشتراك : .... ابتداء من : ....

المبلغ : .... عدد النسخ : ....

نقداً إلى : .... شيك مصرفي : ....

التاريخ : .... التوقيع : ....

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

➢لبنان ٥٠٠٠ ل.ل ➢سوريا ١٥٠ ل.س ➢الأردن ٢/٥ دينار ➢الكويت ٢ دينار ➢العراق ٢٥٠٠ دينار ➢الإمارات العربية ٣٠ درهماً ➢البحرين٢ دينار ➢قطر ٣٠ ريالاً ➢السعودية ٣٠ ريالاً ➢عمان ٣ريال ➢اليمن ٤٠٠ ريالاً ➢مصر ١٠ جنيهات ➢السودان ١٠٠ دينار ➢الصومال ١٥٠ شلناً ➢ليبيا ٥ دنانير ➢الجزائر ٣٠ ديناراً ➢تونس ٣ دينار ➢المغرب ٢٠ درهماً ➢موريتانيا ٥٠٠ أوقية ➢تركيا ١٥٠٠٠ ليرة ➢قبرص ٥ جنيهات ➢أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.